All'illustre Sig. Comm. prof. Luigi Fer...

ARISTOTELE

DELL' ANIMA VEGETATIVA E SENSITIVA

SAGGIO DI INTERPRETAZIONE

DEL DOTTORE

GIAMBATTISTA BARCO

Professore nel R. Ginnasio Gioberti.

EDIZIONE DI 100 COPIE.

Di prossima pubblicazione

DEL SENSO E DEI SENSIBILI

Opuscolo di **ARISTOTELE**

Tradotto per la prima volta in Italiano

DAL DOTTORE

GIAMBATTISTA BARCO

ARISTOTELE

DELL'ANIMA VEGETATIVA E SENSITIVA

SAGGIO DI INTERPRETAZIONE

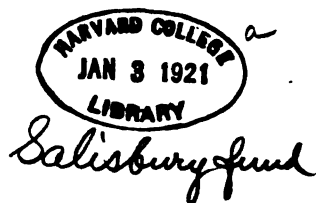
DEL DOTTORE

GIAMBATTISTA BARCO

Professore nel R. Ginnasio Gioberti.

EDIZIONE DI 100 COPIE.

TORINO
TIPOGRAFIA EREDI BOTTA
PIAZZA SAVOIA, N° 6.

1881

Estratto dalla CRONACA *dell'anno scolastico* 1879-80
del R. Liceo-Ginnasio Gioberti.

PREFAZIONE

> Noi siamo qui tra noi discorrendo famigliarmente per investigar qualche verità; io non avrò mai per male, che voi mi palesiate i miei errori, e quando io non avrò conseguita la mente d'Aristotele, riprendetemi pur liberamente, chè io ve ne avrò buon grado.
>
> GALILEO.

Avendo ottenuto dal Preside e dai Colleghi l'onorevole incarico di preparare un lavoro da unirsi alla Cronaca di questo R. Liceo-Ginnasio, colgo lietissimo l'occasione che mi si presenta di poter pubblicare un altro saggio dei miei studi intorno al « Trattato dell'anima » di Aristotele. Or fanno circa due anni, ne diedi tradotta con brevi commenti quella parte, che contiene la critica della Psicologia greca e la definizione dell'Anima [1]; qui metto insieme tutti i capitoli che nel II e nel III libro svolgono la teoria della nutrizione, della riproduzione e della sensazione. [2] Avrei potuto, con fatica certo non tanto grave, stringere in una breve dissertazione un sunto della Psicologia aristotelica; ma, a mio avviso, avrei fatto opera meno utile, perchè mentre non mancano belle esposizioni generali e parziali delle dottrine aristoteliche, per esempio, del Brandis, dello Zeller, del Brentano, del Kampe, dell'Hertling, ed anche, per fermarci a casa nostra, del Rosmini, del Conti e del Fiorentino; non ne esiste poi in alcuna lingua moderna, se le mie ricerche non furono

---

(1) Aristotele: Esposizione critica della psicologia greca — Definizione dell'anima — Traduzione e note di G. B. Barco. — Torino, Ermanno Loescher, 1879.

Vorrei qui subito toccare di alcuni passi, ne' quali riformerei il mio volgarizzamento; ma poichè ora me ne manca il tempo, lo farò altra volta; mi fermerò ad uno solo, cioè al primo paragrafo del primo libro, dove desidererei che si leggesse così: « Se il sapere appartiene all'ordine delle cose belle e pregevoli, ed una parte del sapere più che un'altra vi appartiene o per l'esattezza, o perchè tratta di cose più pregevoli e mirabili, per amendue queste cagioni (1ª per l'esattezza; 2ª per le qualità dell'oggetto), si potrebbe ragionevolmente mettere in prima fila lo studio intorno all'anima »; non accetto l'interpretazione del Trendelenburg (ingenii acumen), ma prendo *esattezza* in quel significato che è suggerito dalla Metafisica I, 2. 982ª 25, e dal Commentatore Anonimo (Ed. Strehlke, pag. 54) del « Trattato dell'anima. » Questo pensiero è anche in Dante (Convito: Trattato II, c. 14, pag. 147. — Ed. Giuliani, Firenze, 1875,) «...perocchè, siccome dice Aristotele nell'incominciamento dell'*anima*, la scienza è alta di nobiltade per la nobiltà del suo suggetto e per la sua certezza; » dove *certezza* non corrisponde nemmeno all'intendimento di Aristotele. [a]

(2) Libro II, 4-12, e libro III, 1-2. Quando è opportuno traduco anche dal « De anima » e da altre opere aristoteliche, passi « paralleli » ed « illustrativi; » per la « Metafisica » cito di regola il Bonghi; l'opuscolo « De sensu et sensili » avrei dovuto trascriverlo quasi per intiero, perchè compie lo studio intorno al senso, che è nel « Trattato dell'anima; » mi sono quindi contentato di riprodurne la parte strettamente necessaria, e di corto ne pubblicherò una versione italiana, oramai pronta.

(a) Quando cito l'opera di un autore, senz'altro, mi riferisco a quella da me registrata nella Bibliografia aggiunta in appendice a questo opuscolo.

incompiute, una traduzione[1] che possa valere, come quella, per esempio, dello Schwegler e del Bonghi per la « Metafisica, » del Susemihl per la « Poetica » e la « Politica », in cui cioè lo studio critico del testo sempre s'accompagni colla interpretazione, e le note siano ad un tempo la testimonianza di questo studio e la guida al lettore, perchè possa agevolmente rifarlo da sè. Non voglio con queste parole dare al presente mio saggio una importanza maggiore di quella ch'esso per avventura possa avere (in ciò mi sottometto di buon grado al giudizio del critico competente ed onesto), ma solo accennare che il tradurre un'opera antica in una lingua moderna è impresa ben più ardua di quello che non si giudichi da alcuni[2], e che quando quest'opera porta il nome di Aristotele, ben maggiori le difficoltà si annodano da ogni parte, vuoi per il grado altissimo di speculazione a cui si solleva lo Stagirita, vuoi per la forma punto comune, e, mi si permetta di dirlo, non sempre regolare, in cui ci presenta i suoi pensieri, vuoi ancora per lo infinito numero di opinioni dei commentatori antichi e moderni, di tutti i paesi, di tutti i tempi e di tutte le scuole, che s'hanno a pesare. Il « Trattato dell'anima » poi, è noto a tutti i cultori della filosofia e filologia classica, qualunque sia il criterio con cui si vuole (se ancor si vuole) pervenire ad una divisione degli scritti aristotelici in acroamatici ed essoterici, va senza dubbio tra i primi de' primi: basta averne letto quello che i retori chiamano « la proposizione » per rimanerne persuasi.[3]

Ho scelto il testo di F. A. Trendelenburg nell'edizione recentemente curata da C. Belger (Berlino, 1877), che seguo sempre, tranne là dove dichiaro di aver fatto altrimenti; al Torstrik ho dovuto parecchie volte contraddire, perchè se si vuol mantenere in onore lo studio dei classici, credo che non si possa, come egli fa troppo sovente, senza bisogno e senza utilità, ricorrere alle congetture.[4] Nel che è degno veramente di essere lodato e seguìto

(1) Quella del Weisse, che è ancor sempre la più autorevole, si attiene così letteralmente al testo che non vale per chiarezza più delle versioni latine, intorno alle quali così il Bonghi (pag. 136, nota A): « È un pregio delle traduzioni latine di poter riprodurre, non solo il senso, ma anche le parole del testo, e lasciare tanta libertà d'interpretazione a chi legge la traduzione quanta n'ha chi legge l'originale. Noi, non si può far così. Bisogna interpretare prima e poi tradurre. »

(2) Mi piace qui riportare il giudizio di un uomo competentissimo, in fatto di studi aristotelici, Carlo Thurot, il quale a proposito della « Politica » di F. Susemihl (Leipzig 1879) dice: « M. Susemihl était préparé par sa science d'helléniste et par ses travaux sur le texte de la *Politique* à la tâche de la traduire, tâche difficile et même, à mon avis, infiniment plus difficile que celle d'une édition critique; car il faut tout interpréter et par conséquent, s'efforcer de tout comprendre. » (Revue critique d'hist. et litt., vol. VII, pag. 275; 1879). Questa difficoltà fu molto bene sentita ed espressa anche dal Bonghi (Pref., pag. xxv).

(3) I. G. Buhle: De distributione librorum Aristotelis in exotericos et acroamaticos eiusque rationibus et causis. — Gottingae, 1786, pag. 76: « ut itaque v. c. libros de anima inter acroamaticos recipias, nil amplius opus est, nisi ut a primo tantum limine eos salutes. » Cf.: De anima, I, 1. 402ᵃ 1-5.

(4) Veggasi con quanto senno e con quanta temperanza proceda il Trendelenburg: per esempio, a pag. 307, dopo di avere accennato con buone ragioni ad un possibile mutamento del testo, soggiunge: « sed haec fortasse speciosiora quam veriora, certe non necessaria, ut dubia in medio relinquamus; » a pag. 309 in caso simile: « sed in librorum auctoritate facile acquiescas. » Il Vahlen nella Poetica (1874, pag. xiv): « multa quae haec ferax coniecturarum aetas protulerat repudianda putavi... » e non solo qui, ma in ogni suo scritto e nell'efficacissimo suo insegnamento non lascia passare occasione di mettere in evidenza la strana audacia di coloro che si divertono a cincischiare questo o quel passo di un autore. A me pare che qui si possa assai bene applicare una sentenza che vidi molto abilmente la prima volta applicata alla filologia ed alla storia dallo Steinhart nella sua « Vita di Platone, » che cioè uno studio superficiale e leggero conduce allo scetticismo, uno studio serio e profondo riconduce alla fede.

l'esempio del Trendelenburg, del Bonitz e del Vahlen, tre degli uomini più autorevoli nel campo aristotelico, al tutto immuni dalla smania di versare a piene mani le parentesi quadre su questo o quell'autore, non già perchè si corregga uno sbaglio dell'amanuense, ma piuttosto per dare una vana prova d'ingegno sottile e di valentìa nell'arte critica. [1]

Esaminando minutamente nelle mie note la versione del « Trattato dell'anima, » fatta in Francia la prima volta da Giulio Barthélemy-Saint-Hilaire (1846) ho voluto registrarne parecchie, che a me parvero inesattezze, non solo per mostrare di aver posto qualche diligenza nel valermi di ciò che era stato fatto intorno all'opera del Maestro, ma anche perchè generalmente in Italia si cita questa traduzione con grandissima lode ed illimitata fiducia. Il B-St-H., nato a Parigi il 19 agosto del 1805, già membro dell'Istituto di Francia fin dal 1839, è senza dubbio uno degli uomini di più larga coltura dei tempi nostri; ce lo dicono tale gli onori grandissimi che gli vennero e gli vengono tributati da' suoi concittadini, ed ancor meglio la lunga serie di ponderosi volumi da lui pubblicati in una vita scientifica di oltre a mezzo secolo. Come il Cousin ha dato ai Francesi un volgarizzamento completo degli scritti platonici, così il B.-St-H. s'accinse a fare altrettanto degli aristotelici, ed oramai può dirsi presso al termine della sua colossale impresa colla recente pubblicazione della Metafisica. [2]

Nessuno, che io sappia, parlò con qualche larghezza di questo lavoro, numerandone i pregi ed i difetti, dopo averlo confrontato col testo; bensì il « Literarisches Centralblatt » [3] di Lipsia, la « Filosofia delle scuole italiane » [4] di Roma, la « Revue philo-

---

(1) Nella *prefazione* alla storia della letteratura romana di C. Tamagni, continuata da F. d'Ovidio (Milano, 1874), a pag. xv sono queste parole dell'amico d'Ovidio, che approvo di gran cuore: « E un'altra assidua cura è stata in noi, di non assecondare quella manìa di congetture che è così comune nella dotta Germania. Giacchè le congetture, se son prodotte quando si è esaurito ogni mezzo di cercare direttamente le cose, anzichè di almanaccarle con la fantasia, se sono presentate con cautela e riserbo aumentano in qualche guisa il sapere; ma senza queste condizioni non portano che illusioni e discredito. I dotti tedeschi fra tanti incomparabili meriti hanno generalmente questo vizio, ed è bene che gli Italiani lo avvertano, non per farsi belli del loro non fare nè congetture, nè altro, ma per guardarsi dall'imitare di coloro che hanno assunti a maestri anche i difetti. A tacer d'altro, nella critica dei testi le esorbitanze del congetturalismo, se è lecito chiamarlo così, sono incredibili e tali da sgomentare. »

(2) « Métaphysique d'Aristote traduite en français, avec des notes perpétuelles, par J. Barthélemy-Saint-Hilaire, membre de l'Institut, sénateur » 3 vol. in-4° — Paris, librairie Germer Baillière et Compie, 1879. — La Metafisica di Aristotele aveva già avuto in Francia altri traduttori; anzi una parte fu data in francese dallo stesso Cousin: « La Métaphysique d'Aristote par Victor Cousin. — Paris, Ladrange, 1835. »

(3) A pag. 1652 del 1879 si annunzia la traduzione tedesca dello scritto del B.-St-H. fatta da C. P. Goergens (Berlino 1879) con poche righe piuttosto favorevoli all'autore; eccone la chiusa: « Die Schrift ist voll Wärme und klar; nur wäre ein tieferes Eingehen auf Kant und den Materialismus den meistern Lesern wohl erwunscht gewesen. »

(4) Fu il primo, e, per quanto io so, l'unico ad annunziare il lavoro del B.-St-H. in Italia l'illustre sigr conte Terenzio Mamiani; nè poteva, a vero dire, trovare più gentile ed autorevole presentatore: egli discorre soltanto della « Introduction, » e le sue parole suonano a grande lode del B.-St-H. A pag. 105 (anno x, vol XX, agosto del 1879,) scrive: « A mio giudizio i Francesi porranno degnamente l'Aristotele di B.-St-H. accanto al Platone di Vittorio Cousin, due ricchezze aggiunte al patrimonio sempre più largo della lingua e letteratura nazionale. Nel fatto, le moderne letterature s'aiutano di prevalere l'una sull'altra, eziandio per questo titolo, di possedere insigni volgarizzamenti delle più classiche opere dell'antichità, e a noi Italiani reca grande disdoro il dover citare di Aristotele e di Platone vecchie ed ineleganti versioni, salvo del primo alcuni trattati, come

sophique » [1] di Parigi, tennero più o meno lungo discorso intorno alla « Introduction à la Métaphysique d'Aristote, » che mandata innanzi qualche mese prima ad annunciare la prossima comparita della versione della Metafisica, fu di poi ristampata in capo a questa. Che siasi serbato così generale silenzio intorno al merito di quella versione non può essere provenuto da altro, che da una certa difficoltà che vi è a portare giudizio esatto intorno al merito di un traduttore; la dissertazione è facile a leggersi, ed è anche più facile renderne breve conto ai lettori di una Rivista, ma il lavorìo che fa la mente del traduttore prima che una parola, una frase di Aristotele deponga la sua veste naturale e ne pigli un'altra, se non come la prima adatta al suo dosso, almeno non al tutto disforme dalla sua figura, è difficile scorgerlo ed anche più mostrarlo. Non credo pertanto affatto inutile farne qui un breve cenno, se non altro, perchè si vegga se e quale progresso abbia fatto il B.-St-H. nella difficile arte del traduttore nei trentatrè anni che passarono fra la pubblicazione della « Psicologia » e quella della « Metafisica. »

Nel capo 1° del libro I della « Metafisica » A. indaga quale sia il concetto generico della sapienza o filosofia. Dopo di aver detto che tutti gli uomini tendono per loro natura al sapere [2], ce ne fornisce una prova mostrando quanto l'uomo si compiaccia delle sensazioni, specialmente di quelle che si hanno per mezzo degli occhi: *οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν, ἀλλὰ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων*; il Bonghi (pag. 5): « Giacchè non solo per fare una cosa qualunque, ma anche senza volere far nulla, noi

---

la Rettorica e la Politica, e alcuni libri appunto della Metafisica, voltati nel nostro idioma dal Bonghi. » Ed a pag. 107 prosegue: « Le sue discussioni mi riescono altresì efficaci e allettative per quel condirle che fa di citazioni classiche, ognora opportune e senz'ombra di ostentata erudizione. » A pag. VIII il B.-St-H. dice: « Certainement, nous ferions bien d'imiter Descartes et Leibniz, et de ne plus parler, que de philosophie première au lieu de Métaphysique, puisque ce nom, sans être absolument faux, n'est pas parfaitement exact, et qu'il offusque tant de bons esprits. Mais ce sont là des changements que l'usage seul décide, comme nous le dit Horace. » Ma il detto di Orazio (*Poetica*, v. 71) riguarda i vocaboli all'uso popolare, non quelli d'uso tecnico o scientifico, quale sarebbe il termine « Metafisica. » Il Mamiani conchiude, pag. 107: « ... Come Socrate fu ricordato che era maestro nell'arte di vibrare gli entimemi, il Saint-Hilaire non li risparmia in ogni occasione in cui vuol difendere con alacrità e gagliardezza la Metafisica. » — Ma non mi parrebbe troppo socratico il modo con cui il B.-St-H. combatte Eraclito, per esempio, fra gli antichi, Spinosa e Kant fra i moderni; anzi nemmeno seriamente filosofico.

(1) Il signor J. Lagneau (anno v, febbraio 1880, pag. 210) giudica a un di presso nella seguente maniera l'« Introduction »: « On y trouvera ce que le nom de l'auteur doit faire attendre, une grande générosité de sentiments et de doctrine, et, dans les choses qui ne relèvent pas du raisonnement pur, cette justesse élevée et délicate qui donne à quelques-uns la longue expérience des hommes et de soi-même; » ed a pag. 221: « Telles sont les conclusions de M. B.-St-H. Comme on le voit, son livre est un triple panégyrique d'Aristote, de la philosophie, du cartésianisme, et en présente tous les caractères. On a mauvaise grâce à disputer avec un panégyrique; cette sorte d'ouvrages a son but, ses conditions, sa mesure à part. »

(2) Il B.-St-H. paragonando questa sentenza aristotelica con quella del *De Imitatione Christi*, I, 2, § 1°: « Omnis homo naturaliter scire desiderat, » ne trae conseguenze affatto esagerate: « Ceci prouve que l'*Imitation* a dû être écrite au plus tôt après l'introduction de la Métaphysique dans les écoles, c'est-à-dire vers la fin du règne de Saint-Louis. » Innanzi tutto si potrebbe rispondere che è questo un detto di senso comune (A. suol muovere di qui alla soluzione dei più alti problemi), in cui possono benissimo essersi incontrati due spiriti così profondamente riflessivi quali furono l'autore della « Metafisica » e quello della « De imitatione Christi » (entrambi *in suo genere* profondissimi); in secondo luogo questo pensiero aristotelico (e non solo questo, ma anche altri) può ben essere passato nelle scuole prima che ci entrasse la Metafisica.

amiamo di guardare più, sto per dire, d'ogni altra cosa » [1]; male il B.-St-H.: « Or ce n'est pas seulement afin de pouvoir agir qu'on préfère exclusivement, peut-on dire, le sens particulier de la vue au reste des sens, on le préfère même quand on n'a absolument rien à en tirer d'immédiat [2]. » Dalla sensazione in alcuni animali si genera la memoria, in altri non si genera; epperò quelli sono più atti ad imparare che questi, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστίν [3]; ed il B.-St-H.: « C'est là ce qui fait que ces derniers sont plus intelligents, et qu'ils sont susceptibles de s'instruire infiniment plus que ceux qui n'ont pas la faculté de la mémoire, » dove « infiniment » non risponde nè al testo, nè alla realtà della cosa [4]; meglio il Cousin (o. c. pag. 122) «... Sont plus intelligents et plus capables d'apprendre que ceux qui n'ont pas la faculté de se ressouvenir. » — Mentre l'altre specie di animali vivono colle immagini [5] e colle reminiscenze, ed hanno poca esperienza, nella specie umana per contro che vive coll'arte e col raziocinio dalla sensazione e dalla memoria si forma l'esperienza, e mediante questa, l'arte e la scienza: αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν [6]; il Bonghi (pag. 5): « di fatto parecchie reminiscenze di una stessa cosa fanno l'effetto di una sola esperienza »; bene anche il Cousin (o. c. pag. 122): « Car plusieurs ressouvenirs d'une même chose constituent une expérience »; per contro il B.-St-H. ha portato oscurità dove era grande chiarezza: « car les souvenirs d'une même chose constituent, en se multipliant pour chaque cas, l'expérience dans toute son énergie. » — L'arte si genera quando di molte percezioni sperimentali si sia fatta una nozione sola universale intorno ai simili; nella pratica non pare che l'esperienza differisca dall'arte; anzi gli empirici talvolta riescono meglio di coloro che operano per scienza, perchè l'esperienza, appunto come le operazioni, riguarda i singolari: οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατρεύων, πλὴν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων, ᾧ συμβέβηκε καὶ ἀνθρώπῳ εἶναι (981ª 18); il Bonghi (pag. 6): « Giacchè chi medica, non sana già l'uomo, se non per accidente, ma Callia o Socrate o chi si sia altro, a cui sia accaduto di essere uomo. » Qui la parola *accidente* è in un significato tutto proprio di Aristotele (Metaph. IV, 30. 1025ª 30): « Accidente si dice poi anche altrimenti di tutte quelle proprietà, per esempio, che quantunque non costituiscano

(1) 980ª 24.

(2) Ecco il commento del Bonitz a questo passo: « Quia igitur non omnino videndi sensus reliquis praestat sensibus, sed singularem etiam vim ad excolendum animum audiendi habet sensus, ideo non simpliciter dicit omnibus rebus nos praeferre videndi facultatem, sed cum aliqua restrictione *fere, prope dixerim* omnibus rebus. »

(3) 980ᵇ 21.

(4) Di siffatte esagerazioni ho trovato parecchie nella versione del B.-St-H. ed anche nella « Introduction. » Per esempio, Aristotele (Metaph., I, 1. 981ᵇ 23) disse: « Perciò le arti matematiche si formarono prima in Egitto, perchè là fu lasciato vivere così l'ordine dei sacerdoti; » ed il B.-St-H. a pag. IX: « C'est ainsi que les prêtres Égyptiens inventèrent les mathématiques et les poussèrent assez loin; » ed altrove (Metaph., 1, 5. 986ᵇ 23): « Ai tempi di costoro e prima, quelli che son chiamati Pitagorei, applicatisi alle matematiche furono i primi a farle progredire » (non esattamente, a mio avviso, il Bonghi: « essendosi applicati alle matematiche, le *buttaron fuori* loro per i primi »); ed il B.-St-H. a pag. XVII: « Aristote rend d'abord aux Pythagoriciens un très-légitime hommage, en les louant d'avoir étudié les mathématiques avec passion, et leur avoir fait faire *d'immenses progrès* en tout genre. » La lode di A. è molto più temperata e conforme a spirito scientifico.

(5) De anima: II, 3. 415ª 10.

(6) 980ᵇ 29.

l'essenza di una cosa, pure da per sè le appartengono: per esempio, al triangolo accade (accidentalmente appartiene) che la somma de' suoi angoli sia uguale a due rette; » così colui che medica, non medica l'uomo (universale), ma quest'uomo, cioè medica Callia o Socrate che accidentalmente (nel senso sopra indicato) sono uomini, ai quali cioè accidentalmente appartiene di essere uomini. — Aristotele, dopo di avere nominato Callia e Socrate, soggiunge: ἢ τῶν ἄλλων κτἑ, cioè: « od alcuno dei così detti, » evita cioè di pronunziare la parola ἄνθρωπος, perchè sarebbe ridicolo dire ἢ τινα τῶν ἀνθρώπων, ᾧ συμβέβηκε καὶ ἀνθρώπῳ εἶναι; l'espressione τῶν οὕτω λεγομένων, la incontriamo pure altrove [1]: ὃ δὲ λέγομεν διαφανές, οὐκ ἔστιν ἴδιον ἀέρος ἢ ὕδατος οὐδ' ἄλλου τῶν οὕτω λεγομένων σωμάτων; « quello che diciamo trasparente non è proprio nè dell'aria, nè dell'acqua, nè d'altro de'così detti corpi, » ed anche [2] ἀλλ'οὐχ ᾗ ἕκαστον λέγεται, cioè: « non in quanto ciascuno è denominato, cioè nel loro essere individuale; » bene traduce lo Schwegler [3]: « ... den Kallias, den Socrates oder ein anderes Individuum; « ed anche il Kirchmann [4]: « ... den K. oder S. oder einen anderen. » Ora si faccia giudizio del modo con cui volta in francese questo passo il B.-St.-H.: « Le médecin, qui soigne un malade, ne guérit pas l'homme, si ce n'est d'une façon détournée; mais il guérit Callias, Socrate, ou tel autre affligé du même mal, et qui est homme indirectement, dans le sens général de ce mot [5]. » A tacere delle altre inesattezze, qui mi basta notare che non è punto questione d'identità di malattia, ma sì bene di chiarire che il « pratico » non si occupa che degli individui. — Tuttavia noi stimiamo che vi abbia più conoscere e intendere nell'arte che non nell'esperienza, e reputiamo gli uomini d'arte più sapienti che gli empirici [6]: διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμιωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους κτἑ, vale a dire (Bonghi, pag. 7) « perciò noi teniamo per più pregevoli e che conoscano più de' manuali e siano più sapienti i capi d'arte; » ed il B-St-H.: « Aussi, en chaque genre, ce sont les hommes supérieurs, les architectes, que nous estimons le plus, et à qui nous supposons plus de science qu'aux ouvriers, qui ne font que travailler de leurs mains. » Non voglio dire che la traduzione del B.-St-H. sia assolutamente errata, ma certo egli non ha inteso bene la significazione della parola ἀρχιτέκτων [7], che ha voluto esprimere con « les hommes supérieurs, les architectes, » e nemmeno quella di χειροτέχνης, perchè del resto ad « ouvriers » non avrebbe fatto quella inutile aggiunta « qui ne font que travailler de leurs mains, » ed avrebbe veduto chiaro che cosa voleva dire A. con περὶ ἕκαστον. Ecco il commento lucidissimo del Bonitz (Comm. in Metaph., pag. 42.): « Iste autem principatus, qui artibus

---

(1) De sensu et sensili: 3. 439ª 23.

(2) De anima: II, 12. 424ª 23.

(3) Die Metaphysik des Aristoteles: Grundtext, Uebersetzung und Commentar von Dr A. Schwegler. II Bd., pag. 2. — Tübingen, 1847.

(4) Die Metaphysik des Ar. übersetzt von I. H. v. Kirchmann. I Bd, pag. 14. — Berlin, 1871.

(5) Meno male il Cousin (o. c. pag. 123:) « Car ce n'est pas l'homme en général que guérit le médecin, mais l'homme particulier, mais Callias ou Socrate, ou tout autre individu semblable, qui se trouve être un homme. » Al vero dire, non ci voleva quel « l'homme particulier », perchè A. dice che il medico non guarisce l'uomo, ma sì bene Callia e Socrate, che poi accidentalmente (nel senso indicato) sono uomini.

(6) 981ª 30.

(7) Anche poco appresso il B.-St-H. (pag. 12) tradusse i medesimi vocaboli allo stesso modo: « L'architecte est au-dessus des manœuvres. »

prae experientia tribuitur, quoniam a cognitione notionum universalium repetitur, ipsarum etiam artium faciendum est discrimen; sunt enim quaedam artes, quae alias gubernant et quid iis sit perficiendum praescribunt: ex quibus manifesto illae maiorem habent sapientiae laudem quàm hae. Et illas quidem artes gubernatrices Aristoteles *ἀρχικωτέρας* (Metaph. I, 2. 982ª 16), *ἀρχιτεκτονικάς* (Eth. N: I, 1. 1094ª 14; VI, 8. 1141ᵇ 22, 25), eorumque artifices *ἀρχιτέκτονας* appellat, has artes *ὑπηρετούσας* nominat (Metaph. I, 2. 982ª 17) et artifices *χειροτέχνας* (I, 1. 981ᵇ).

Termino a questo punto le mie osservazioni sulla « Metafisica » del B.-St-H.: non ripeto il giudizio che il Bonghi ha dato del Perionio [1]; ma parmi di poter affermare che l'illustre accademico forse avrà dato un libro classico alla letteratura francese, ma non una vera traduzione di Aristotele, di cui altri si possa pienamente fidare; manca in lui una precisa conoscenza della grammatica e del lessico della lingua greca, ed anche un po' di quell'arte che Socrate aveva ereditato da sua madre.

A pag. VIII della prefazione della parte già da me pubblicata di questo volgarizzamento del « Trattato dell'anima » ho promesso maggiori ricerche intorno ai lavori fatti in Italia sul medesimo; eccomi ora a sciogliere la promessa nel miglior modo che mi è possibile. Del Brucioli è annunziata dal Paitoni e dal Federici nelle loro opere bibliografiche una traduzione del presente trattato con questo titolo: « Di Aristotile, libri tre dell'Anima, tradotti nuovamente dal greco in vulgare italiano, per Antonio Brucioli. Venezia, 1557. » Le mie indagini furono diligentissime, specialmente nelle Biblioteche di Venezia e di Padova, ma senza buoni risultati; sicchè a me nacque persino il sospetto che si trattasse di un errore bibliografico, perchè questo libro non è annunciato da altri che dal Paitoni e dal Federici, che in parte copia il Paitoni. — Antonio Brucioli visse nella prima metà del XVI secolo; nel 1522 fu dei congiurati contro il cardinale Giulio de' Medici; visse a lungo in Francia; di là, perseguitato, si ritirò col fratello libraio a Venezia, ove pubblicò parecchie opere; tra queste è una « Bibbia » messa all' « Indice » ed alcuni volgarizzamenti di Aristotele; ebbi tra le mani la « Politica, » e per conoscere se sia grave la perdita dei libri intorno all'Anima, feci attenta lettura di alcune pagine di quella; è facilissimo formarsi un concetto del modo incerto e arruffato con cui egli procede a tradurre dal seguente passo [2], che metto a paragone col volgarizzamento del Ricci:

A. Brucioli. [3]	M. Ricci. [4]
Le quali cose non essere vere facilmente intenderanno quegli che considereranno ciò che noi tratteremo secondo questa dottrina.	Ma questa dottrina è falsa; ciò che sarà manifesto, se prenderemo a considerare le cose col consueto nostro sistema. Impe-

(1) Pag. 377: « Non so perchè il Perionio si sia messo a tradurre la Metafisica; non pare che abbia mai sentito il bisogno di capirla. Credo che gli abbia fatto illusione una certa chiarezza apparente di stile, che aveva e che sogliono avere così spesso i Francesi, nei libri dei quali tante volte riesce così difficile scorgere se il concetto è poi così chiaro, come le parole vorrebbero mostrare che sia. »

(2) Politica: I, 1. 1252ª 17.

(3) Della Republica di Aristotile, che chiamano politica, libri otto, tradotti in lingua toscana, per Antonio Brucioli. — Venezia, per Brucioli, 1547.

(4) Trattato della Politica di Aristotele. Volgarizzamento dal greco, per Matteo Ricci, con note e

Perchè come nelle altre (discipline) è necessario dividere il composto insino agli individui (perchè questi sono le minutissime parti del tutto), così se noi considereremo quelle cose, delle quali si compone la città, più facilmente intenderemo, e quale sia la differenza di esse, e se ciascune si possano con arte dimostrare. Se adunque alcuno dal principio delle cose riguardi la loro origine, questo tale, come nelle altre, così in queste discernerà con ottima cognizione.

rocchè, siccome in ogni altro subbietto è necessario al discernimento del composto spinger l'osservazione fino agli ultimi suoi elementi (che sono le minime porzioni del tutto), così pure indagando le singole parti di cui formasi lo Stato, meglio vedremo, per ciò che le concerne, in che esse differiscono fra di loro; e poi se ne sia dato per questa disamina condurre le cose discorse a qualche scientifica conclusione. Chè, se l'uomo giunga ad afferrare le origini e i primi svolgimenti delle cose, potrà certamente, siccome in ogni altro subbietto, eziandio in questa nostra ricerca, con buon successo addentrarsi.

Anche l'opera del Segni « Il Trattato sopra i libri dell'anima di Aristotele » (1) viene da alcuni annunziata come una traduzione del libro di Aristotele; laddove essa non è altro che un commento, non fatto direttamente sul testo, ma tolto quasi per intero da San Tommaso ed in parte anche da Temistio; a prova del mio asserto recherò innanzi un passo del Segni, in cui l'interpretazione di San Tommaso è mescolata e confusa con mirabile disinvoltura con quella di Temistio, dalla quale appunto discordava (2):

SAN TOMMASO (Lectio XIV). (3)

Dicit ergo primo, quod cum color sit quoddam visibile, esse visibile convenit ei secundum se; nam color, in eo quod est color, est visibilis per se. Per se autem dupliciter dicitur: uno modo dicitur propositio per se cuius praedicatum cadit in definitione subiecti, sicut ista: Homo est animal; animal enim cadit in definitione hominis; et quia id, quod est in definitione alicuius, est aliquo modo causa eius, in his,

SEGNI (pag. 75-76).

Il colore in prima è cosa visibile per sè, non già nel primo modo, in che si dice una cosa per sè, ma in quello, perchè il soggetto suo riceve in sè stesso tutti i colori. E qui è da sapere, che la proposizione per sè è o quando il predicato viene nella diffinizione del soggetto, com'è dire: l'uomo è animale, perchè l'animale è cagione dell'uomo in un certo modo; o vero quando all'incontro il soggetto è messo nella defini-

discorso preliminare; a pag. 3. — Firenze, 1853. Ho citato questa versione del M. Ricci, molto più chiara che quella del Brucioli, ma non posso qui portarne giudizio coscienzioso: osserverò soltanto che nella pagina seguente a quella che io riferisco si legge (in nota): « Goettling citando un passo di Favorino pretende che il manico dei coltelli lavorati dagli artefici di Delfo fosse di legno e la lama di ferro. » Innanzi tutto il Goettling si fondava sopra un passo non di Favorino, ma di Esichio, riprodotto da Favorino; e poi nel 1846, parecchi anni prima che il Ricci pubblicasse il suo volgarizzamento, in una dissertazione accademica stampata a Iena proponeva quest'altra spiegazione (pag. 10): « Fuit igitur machaera delphica ita fabrefacta, ut cultro ipsi adiunctum esset cochlear ferreum vel tale aliquid, quo, simulatque ipsa victima mactata cultro esset, extemplo ad culinarium negotium uti possent. »

(1) Per una precisa indicazione di questa ed altre opere direttamente concernenti il « De Anima » cf. la « Bibliografia » annessa al presente opuscolo.

(2) Cf. il capo 7° del libro II del « Trattato dell'Anima » 418ª 29.

(3) È affatto conforme al vero il giudizio che il Bonghi dà di San Tommaso (pag. 132) commentatore di Aristotele: « L'Aquinate, avendo davanti una certa traduzione ingarbugliatissima, doveva ingegnarsi alla meglio; ed è un miracolo a vedere come se la cavi, le più volte bene, e sempre destramente. »

quae sunt per se, dicuntur praedicata esse causa subiecti. Alio modo dicitur propositio per se cuius e contrario subiectum ponitur in definitione praedicati, sicut si dicatur, nasus est simus vel numerus est par; simum enim nihil aliud est quam nasus curvus, et par nihil aliud est quam numerus medietatem habens, et in istis subiectum est causa praedicati. Intelligendum est ergo quod color est visibilis per se, hoc secundo modo et non primo. Nam visibilitas est quaedam passio, sicut simum est passio nasi. Et hoc est quod dicit quod color secundum se est visibile (non ratione), idest non ita quod visibile ponatur in eius definitione, sed quia in se ipso habet causam, ut sit visibile, sicut subiectum in seipso habet causam propriae passionis.

zione del predicato, come è a dire, il naso è simo, e il numero è pari, perchè il simo non è altro che il naso torto, e pari non è altro che numero che abbia mezzo. E però in questo secondo modo il soggetto è cagion del predicato. Il colore adunque è visibile per sè in questo modo secondo, conciossiachè la visibilità sia una affezione; e però dice il filosofo, il colore non essere per sè visibile per ragione, cioè non in quel modo, in che il visibile si ponga nella definizione sua, ma perchè egli ha in sè stesso la cagion della propria affezione. [E per meglio chiarir questa materia, il colore per sua natura ha la sua stanza nella superficie dei corpi; onde la superficie è quella, che per sè è visibile, non già perchè nella definizione sua si contenga il visibile, ma perchè ella riceve i colori di tutti i corpi ed è come soggetto di tutti. Onde nessuna superficie nel corpo si può trovare nè immaginare senza colore].

Il Segni adunque colle parole che chiudo in parentesi fa seguire alla interpretazione di San Tommaso quella di Temistio, come se l'una continuasse e compiesse l'altra; mentre invece Temistio ci dà qui un pensiero al tutto diverso da quello che ci dà San Tommaso, come si riconosce subito a questo commento che traduco alla lettera (Them. paraph., ed. Spengel: p. 108): « Ora innanzi tutto rimanga assodato, che il visibile è il colore: questo per sua natura è sempre sulla superficie dei corpi, la quale è visibile per sè; *per sè* poi non già perchè si contenga il visibile nella definizione sua, nè perchè essa sia contenuta nella definizione del visibile, che erano i due modi *dei visibili per sè*, ma perchè sempre in sè ha il colore, e non è possibile nè trovare, nè pensare superficie senza colore. » Ho detto che le due interpretazioni, di San Tommaso e di Temistio, sono fra loro discordanti: basta, per esserne persuasi, leggerle attentamente; ma la cosa verrà meglio chiarita confrontando il testo chiosato da San Tommaso e quello chiosato da Temistio. San Tommaso aveva sotto gli occhi una traduzione latina che suona così: « Visibile enim est color, hic autem est de quo visibile per se praedicatur, secundum se autem, non ratione, sed quoniam in se ipso habet causam essendi visibile; » onde evidentemente il traduttore di San Tommaso aveva letto: « *τὸ γὰρ ὁρατόν ἐστι χρῶμα. τοῦτο δ'ἐστὶ τὸ καθ' αὑτὸ ὁρατόν· καθ' αὑτὸ δὲ οὐ τῷ λόγῳ, ἀλλ' ὅτι ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι ὁρατόν* »; ed invece Temistio lesse: « *τὸ γὰρ ὁρατόν ἐστι χρῶμα. τοῦτο δ'ἐστὶ τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὑτὸ ὁρατοῦ· καθ' αὑτὸ δὲ οὐ τῷ λόγῳ, ἀλλ' ὅτι ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι ὁρατόν.* » (1) Quindi si scorge che nella prima parte del suo commento il Segni con San Tommaso riferisce il *καθ' αὑτό* (per sè) al colore; nella seconda con Temistio alla superficie; nella prima parte cioè egli dice: « il colore è visibile per sè..... non in quel modo,

(1) È appunto la lezione da me tradotta: II, 7. 418ª 29.

in che il visibile si ponga nella definizione sua; » nella seconda: « la superficie è quella, che per sè è visibile, non già perchè nella definizione sua si contenga il visibile. » Il vero si è che, seguendo la volgata, il testo aristotelico ci dà il secondo senso, che si potrebbe formolare brevemente così: *la superficie è visibile*, è un giudizio sintetico, potendosi definire la superficie senza parlare di visibilità; *il colore è visibile*, è un giudizio analitico, perchè la visibilità è essenzialmente contenuta nel concetto del colore.

Se io volessi mettere sotto gli occhi del lettore i luoghi di San Tommaso, riprodotti in italiano dal Segni, non la finirei più, perchè il Segni suole tradurre San Tommaso; mi starò adunque contento a riportare ancora un brevissimo passo, che è uno dei molti, in cui il Segni attinge alla fonte di Temistio:

Temistio (pag. 124, ed. Sp.).	Segni (pag. 95).
N'è poi cagione che questo senso (dell'odorato) noi possediamo debolissimo, e molti degli animali hanno più delicato di noi l'olfatto, come fra gli animali che camminano i cani, fra i volatili gli avoltoi.	Di qui avviene che l'uomo in tal sensazione (dell'odorato) è vinto da molti animali bruti, com'è fra li gressibili dai cani, e fra li volatili dagli avoltoi, e da ogni simile specie d'uccelli, che di rapto vivono.

Se dopo tutto ciò mi accade talvolta qua e là di trascrivere qualche passo del commento del Segni [1], intendo che esso valga per quello di San Tommaso; e lo faccio di buon grado ogni volta che il Segni rende in una forma garbata il latino barbaro della Scolastica.

Il Buonriccio nella sua *Parafrasi* procede con maggior libertà ed originalità del Segni; espone con chiarezza, con discreta intelligenza la dottrina aristotelica, e si potrebbe affermare quasi con sicurezza che egli abbia avuto dinnanzi Aristotele stesso, quantunque non manchi neppure in lui qualche plagio da Temistio; per esempio:

Temistio (pag. 145, Sp.).	Buonriccio (pag. 105).
Poichè quando gli abiti sono guasti dalla salsezza, non soffrono già dal sapore della salsezza in quanto il sapore è gustabile, ma in quanto essa ha questa particolare proprietà.	Simigliantemente quando un vestimento è maculato e guasto da qualche macula di cosa salsa o dolce, questo effetto non procede dall'umore, come da cosa gustabile, ma come da qualità, che ha proprietà di causare tal guastamento.

E neppure manca qualche imitazione troppo servile di San Tommaso; per esempio:

San Tommaso (Lectio XXI).	Buonriccio (pag. 93).
Unde gustus non percipit saporem corporis distantis ut est talis corporis sapor nisi secundum quod aqua est immutata tali	Di modo che il gusto non assaggia il sapore del corpo lontano da lui, come sapore di tal corpo, ma come sapore incorporato

(1) Non si palesa gran fatto migliore grecista il Segni negli altri suoi volgarizzamenti. Trascrivo qui come saggio la sua versione della definizione della tragedia (Poetica, 6. 1449b 24): « È adunque la tragedia una imitazione d'azione virtuosa perfetta, e che abbia grandezza, con parlar soave separatamente in ciascheduna sua specie nelle parti di coloro che van negoziando, inducendo l'espurgazione degli affetti non per via di narrazione, ma per via di misericordia e di timore. »

corpore.... Sed color non sic videtur per medium, quod scilicet corpus coloratum admisceatur medio, aut aliquid eius defluat ad visum, ut Democritus ponebat, sed per spiritualem immutationem medii. Unde visus non percipit colorem, ut aeris vel ut aquae, sed ut corporis colorati distantis et secundum eandem mensuram.

con l'acqua. Il che non si può dire del colore, perciocchè egli non si mischia e compone con la natura del mezzo, nè meno alcuna delle sue parti, separandosi da tutto il soggetto, si spande nell'aere e nell'acqua, ma solamente imprimendo e stampando nel mezzo la. sua spirituale simiglianza si fa vedere; e così la virtù visiva non riceve la specie del colore, come colore dell'aere, ovvero dell'acqua, ma come di corpo colorato lontano da lei.

Degli altri commentatori che ebbe il « Trattato dell'anima » in Italia mi sbrigherò in poche parole: il Pazzi (Julius Pacius a Beriga) ha riassunto brevemente e con singolare chiarezza in latino la Logica, la Fisica, l'Etica e la Politica[1]; il Dolce (1508-1568) ha esposto in due volumetti in italiano tutta la Filosofia peripatetica, ma con poco buon gusto e pochissimo discernimento; la Psicologia è da lui data in poche pagine del secondo volume; noto, per esempio, che a pag. 60 dice: « Senso è sentimento di alcuno oggetto sensibile, » e poco appresso: « Diremo adunque di ciascun senso incominciando dal tatto che di tutti è il primiero; » mentre A. aveva appunto tenuto l'ordine inverso; a pag. 64: « Alla generazione del quale (suono) si ricercano tre cose: che è corpo, che percuote, che è percosso, e mezzo attuale; » ed a pag. 66: « ... odorato è potenza sensitiva, ordinata in due caroncoli, attratto per le narigie superiori del cervello ad apprender l'odore, il quale apporta l'aere attratto. » Francesco Sansovino (1521-1586) in un librettuccio di 36 pagine intitolato: « L'Anima di Aristotele, » annoverato anch'esso da qualche inesperto bibliografo fra le traduzioni, tocca qualche punto della Psicologia aristotelica come propedeutica allo studio dell'Etica; trovo in esso qualche amenità, non indegna di essere qui ricordata perchè si faccia una giusta stima dell'importanza del libro; a pag. 6: « Chiamo spirito quel vigor vitale che riceve i simulacri dei colori da quello umore che si vede nella pupilla dell'occhio. Questo spirito è mandato al cervello col mezzo d'un nervo, di indi partendosi risponde al cervello, il quale contiene in sè tutto il senso del vedere; » ed a pag. 8: « L'oggetto dell'odorato è l'odore; egli è caldo e secco; » e quest'altra a pag. 9: « Il gusto è obbietto del sapore; l'odor ha suo luogo così nello umido come nel secco, non perchè quivi sia solamente umido; perciocchè egli è eziandio secco e terrestre. Ma l'igneo è troppo sottile; ma lo umido è quello che domina nell'odore. » Qui se alcuno mi domandasse: a che pro raccogliere questi spropositi de' nostri buoni padri? perchè, risponderei, a chi per avventura venisse dopo di me in siffatto genere di studi, non pigli vaghezza di buttar

(1) Nella prefazione dell'edizione del « De Anima » procurataci dal Torstrik si legge: « Ad intelligenda Aristotelis verba praeter Themistium et Trendelenburgium plurimum contulit Iulius Pacius; is enim in commentariis quos quum de naturali auscultatione tum de psychologia composuit conatus est Aristotelis verba ad severam artis syllogisticae formam revocare: egregio cum successu in physicis et primo de Anima libro, minore in ceteris propterea quod de verbis traditis rectene scripta sint nec ne numquam fere dubitat. » Mi pare che si possa affermare dopo tale giudizio che questa opera, che a me non fu possibile di avere tra mano, sia diversa da quella che io cito.

tempo nella ricerca di questi antichi volumi, tanto difficili a trovarsi, quanto inutili a leggersi.[1]

Prima di dar termine al mio breve discorso dovrei toccare ancora della lingua di Aristotele e di quella da me scelta per rendere in italiano ciò che egli scrisse in greco. Qui, a vero dire, è una questione malagevole e difficilissima a risolversi; certo è che se Aristotele avesse adoperato la lingua italiana col criterio che tenne nell'uso del greco, si sarebbe ugualmente guardato dall'affettare la *classicità*, come alcuni dei prosatori dei tempi andati, e dall'affettare la *volgarità*, come alcuni degli scrittori dei nostri tempi; certo è che un periodo quale è quello di Aristotele sarebbe intollerabile agli orecchi dei moderni; certo è ancora che non conosco autore, che si dia minor fastidio di variare l'espressione anche quando la diversità de' pensieri lo vorrebbe, mentre poi è incostante nel fissare l'uso di un medesimo vocabolo; quindi nello scegliere i vocaboli mi sono tenuto in una via di mezzo fra l'antica e la moderna, e nel periodare, talvolta, per rendermi intelligibile e non farmi maledire dal lettore, non ho creduto di dover trasportare tale e quale in italiano la struttura del periodo aristotelico; nè mi sono poi affannato un gran che per introdurre sempre varietà di vocaboli là dove Aristotele aveva creduto che si potesse adoperare sempre il medesimo.[2] Nè questo mio lavoro vorrei che fosse considerato altrimenti che quale saggio di ciò che ho in animo di fare nell'avvenire, se non mi verranno meno il tempo e la lena.

Torino, novembre 1880.

---

(1) È curioso a vedere come tutti costoro ammirassero A. quale un essere più che umano; il Buonriccio, per esempio, nella prefazione alla sua Parafrasi dopo aver chiamato A. « un divino intelletto, » così giudica del « Trattato dell'Anima »: « Se tu cerchi o nodi di dottissime e sottilissime questioni, o materie bellissime, o fiumi di rara ed eccellente dottrina, questi tre libri dell'Anima sono tali, che cosa alcuna in loro non può essere desiderata. » Insomma il loro entusiasmo è tale, che ci par freddo don Ferrante quando si sta contento di affermare che A. non è nè antico, nè moderno, « è il filosofo. » Ma chi aveva varcato ogni limite era stato Dante, che nel Convito (Trattato IV, c. 6) tentò di dimostrare *in modis et formis* l'infallibilità del filosofo di Stagira.

(2) Da un critico, per altro molto benevolo, ed al quale protesto tutta la mia gratitudine, perchè si è occupato delle mie traduzioni, mi fu appunto mosso questo rimprovero: « Avrei desiderato che egli (Barco) guardandosi dal troppo ripetere le stesse voci e le medesime forme avesse cansato il fastidio delle orecchie. » A questo rimprovero non risponderò altrimenti che con un'osservazioncella di Amedeo Peyron (Tucidide. Torino, 1861, pag. 158 del vol. I) a proposito della brevissima arringa dello spartano Stenelaida (Tucidide, I, 86): « per odio alla rettorica fondata sulle mere parole, egli (Stenelaida) non dubitò di ripetere ben cinque volte lo stesso vocabolo *ἀδικεῖν*, *offendere ingiustamente*, non che altro. Io volgarizzando mantenni le stesse ripetizioni, e seguitai il periodare rotto e vibrato. »

INTRODUZIONE

> Pare che la conoscenza dell'anima giovi assai per la verità in universale, specialmente poi per lo studio della natura, perchè l'anima in certa guisa è il principio degli esseri animali.
>
> ARISTOTELE.

G. E. Lewes nel suo libro intorno ad Aristotele considerato come fisiologo (prendo questo vocabolo nel significato primitivo), dopo di avere dato a larghissimi tratti e, per vero dire, con singolare chiarezza un sunto del Trattato dell'anima, conchiude il suo ragionamento col seguente giudizio (p. 248): « Ed ora se noi abbracciamo con un solo sguardo il contenuto della trattazione, della quale abbiamo qui fatto l'analisi, noteremo innanzi tutto come in essa ben leggermente si tocchi di quelle facoltà che in modo assai più determinato vengono indicate colla parola *anima* e come l'autore s'intrattenga di preferenza sulle questioni fisiologiche anzi che sulle psicologiche. In secondo luogo noteremo, come quasi sempre avviene negli scritti scientifici dello Stagirita, la mancanza di una predominante e logica coordinazione dell'oggetto e la mancanza della legge fondamentale di un buon componimento: nessuna progressione, nessun punto culminante; un capitolo si potrebbe metterlo in luogo di un altro, un paragrafo potrebbe passare innanzi a quello che lo precede, senza che la simmetria o piuttosto l'asimmetria dell'opera venga per questo turbata. Se ciò non si ravvisasse nella medesima maniera anche in altri scritti, noi potremmo, forse a giusta ragione, incolpare di tale difetto i primi editori, i primi copisti; ma cosiffatta tesi non si può sostenere, perchè si presentano altri simili casi. In terzo luogo noi argomentiamo, ciò che una minuta ricerca mette fuor di dubbio, che la psicologia di Aristotele fu il grande codice della psicologia insino ai tempi moderni, perchè insino al secolo XVII non si fecero che insignificanti aggiunte alla dottrina aristotelica. In quarto luogo noi dobbiamo rilevare la profondità di molte sue opinioni ed il singolare accordo di queste con molti degli insegnamenti che si trovano nelle più pregiate opere de' tempi nostri. » Questo giudizio dell'illustre scienziato a me parve sempre troppo severo ed ispirato dalla forma tutta moderna nella quale si concepisce ed ordina una trattazione scientifica, anzi che da una giusta e precisa conoscenza dello stile di Aristotele, il quale se esprime il pensiero, di cui aveva piena la mente, con periodi ora brevi ed ora lunghi, concatenati solo esternamente e senza che costituiscano un organismo complesso ed unico [1], tuttavia fra le varie conclusioni, alle quali arriva, suol mantenere un intimo nesso, che al lettore, il quale sia (secondo che egli mostra di desiderarlo) in pari tempo un collaboratore del filosofo,

(1) Bonghi o. c. Prefazione, pag. XX.

sempre o quasi sempre appare evidente. Il che si farà meglio palese da una breve esposizione di una parte del « Trattato dell'anima » che io faccio qui per coloro, a cui non sono famigliari gli scritti di Aristotele.

Che la psicologia di Aristotele sia stata il punto di partenza degli studi psicologici ancora in tempi da noi non molto lontani, non occorre certo dimostrarlo; basti accennare che Emanuele Kant [1], il quale in ogni altra parte del suo filosofare tanto si travagliò per abbattere gli antichi sistemi, accettò in psicologia come indiscutibilmente vera la divisione aristotelica delle facoltà dell'anima. Aristotele stesso ci manifesta la grande importanza che egli attribuiva a questi studi e tanto in essi procede cauto ed accorto che prima d'ogni altra cosa reca innanzi ad uno ad uno i pronunciati degli antichi intorno all'anima per appropriarsi ciò che questi avevano detto con giustezza e per cansare gli errori ne' quali per avventura fossero caduti (I, 2. 403^{b} 22). Esaminate pertanto e confutate le definizioni che già erano state messe innanzi intorno all'anima, eccolo da capo a rifare il suo faticoso viaggio per giungere a discoprire un concetto adeguato della medesima.

Si ammette che esistano tre specie di sostanze: 1° la *materia*, che non è ancora alcunchè di determinato; 2° la forma e la specie, dalla quale la materia riceve la propria determinazione; 3° la sintesi della materia e della forma, il corpo (II, 1. 412^{a} 2); ora noi diremo *potenza* la materia, e la *forma* che la determina diremo che sia l'*atto* [2] di essa. Ma l'*atto*

(1) Hartenstein, pag. 4: « Nolumus provocare ad Christ. Wolffii aetatem, qui, licet Leibnitzius aliam eamque meliorem monstrasset psychologiae viam, omnium quaestionum psychologicarum ultimum finem eo redegit, ut quotnam sint animae facultates, et quales sint, in psychologia empirica, quid vero proprie sint, et quomodo animae insint, in psychologia rationali declaretur (Volffii: Psychol. empir., § 29); satis est Kantii philosophiam commemorasse, qui quum in reliquis quidem, quae ad cosmologiam et theologiam pertinent, placitorum metaphysicorum inanem tumorem comprimeret, hanc tamen de facultatibus animi humani doctrinam ita ab iis, contra quos pugnavit, mutuam desumsit, ut, intermisso artis criticae munere, ei tanquam fundamento philosophiam superstrui posse censeret. Nimirum ita Kantii aetate in communem usum abierat ista hypothesis, ut de eius veritate dubitare neque utile, neque necessarium esse videretur. »

(2) Il significato della parola ἐντελέχεια è dato, a tacere di altri, dallo Zeller (Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung: II^{2}, 3^{e} Aufl., 1879, pag. 480.) « La voce *entelechia* ha un doppio significato: ora esprime l'abito, ora l'attività stessa, perchè non sempre chi ha un abito lo esercita: l'esempio che Aristotele suole citare pel primo significato è la *scienza* (ἐπιστήμη); per il secondo lo *speculare* (θεωρεῖν): Metaph. IX, 6.1048^{a} 34: Phys. VIII, 4.255^{a} 33: De sensu et sens., 4.441^{b} 22.: De Gen. an. II, 1.735^{a} 9. L'anima è entelechia nel primo significato. » Il Trendelenburg a pag. 256: « Differunt scientia et contemplatio quemadmodum quies et motus: altera habet et possidet, altera iis, quae habet, utitur. Ita anima, etiamsi quiescit, corporis ἐντελέχεια est; ἐντελέχεια sicut scientia, neque enim semper agit eaque est prima entelechia, antecedit enim; praestantior autem illa altera, quae omnes animi status non complectitur. » Ma è molto difficile a spiegare il valore etimologico del vocabolo, come fu dimostrato da L. Meyer in una lettera al Teichmüller (Aristotelische Forschungen, vol. III, pag. 111-14. Halle, 1873). Innanzi tutto il Meyer esclude che vi possa essere identità (etimologicamente parlando) fra ἐνδελέχεια e ἐντελέχεια, perchè il greco non indura mai il δ in τ; e dall'altro canto un indebolimento di un antico τ in un δ non è credibile, perchè il δ in δολιχός, già in Omero, è senza dubbio molto antico; ed è poi al tutto inverosimile che due vocaboli, i quali non avrebbero che una

può essere di due maniere, o come la *scienza* o come la *speculazione;* la scienza è l'*atto primo*, la speculazione l'*atto secondo;* quello è il fondamento di questo, perchè la speculazione non è altro che l'esercizio della scienza (II, 1. 412ª 8). Ciò premesso, divideremo i corpi in due classi: nell'una saranno compresi gli artificiali, nell'altra i naturali; e suddivideremo poi ancora i *naturali* in quelli che hanno ed in quelli che non hanno vita; nei corpi che hanno vita distingueremo una materia, che è come il sostrato dei medesimi, ed una forma o specie che ne è l'atto; dunque l'anima sarà l'*atto di un corpo naturale capace di vivere.* Questa è la prima definizione dell'anima, intorno alla quale ragionando con maggiore accuratezza si perviene ai seguenti risultati:

1° L'atto può essere di due maniere, secondochè fu notato, o come la scienza o come la speculazione; evidentemente l'anima è atto come la scienza; dunque essa sarà l'atto primo di un corpo naturale che abbia in potenza la vita.

2° Anche il seme, il germe è un corpo naturale che ha la vita in potenza, ma non si può ancora dire che esso sia un essere vivente; l'essere vivente ha bisogno di organi coi quali conservarsi; tali organi sono pure nelle piante, quantunque affatto semplici; noi adunque volendo riformare la nostra definizione per modo che abbracci ogni essere vivente diremo che essa è l'atto primo di un corpo naturale fornito di organi [1]. Per via di similitudine potremo rendere più chiara questa definizione: supponiamo che

---

differenza dialettale (e d'altra parte appartengono entrambi al dialetto attico inteso largamente) debbano poi nell'uso tanto differire fra loro. Nè è verosimile una derivazione da ἐντελής e da ἔχω (per la quale etimologia si recò in mezzo νουνεχής, che veramente nella sua prima parte conterrebbe un sostantivo), nè è attestata l'esistenza di ἐντελεχής altrimenti che da un esempio, in cui s'ammette generalmente che si debba leggere ἐνδελεχής (Bz. Ind. Ar. 254ª 22). Ciò posto, se anche a me, ignaro affatto di glottologia, è lecito proporre una congettura, che non so se sia già stata accampata da altri, intorno a questo vocabolo, direi: Aristotele aveva dinnanzi a sè nell'uso comune l'aggettivo ἐνδελεχής nel suo significato di « continuo, perenne »; che fra « continuo, perenne » e « compiuto, perfetto » vi sia certa analogia di significato, non mi parrebbe che s'avesse a negare; ciò posto A. con falsa etimologia ravvisò in ἐνδελεχής una composizione di ἐν, di τέλος e di ἔχειν (e quale più strana combinazione che quella di τὸ τί ἦν εἶναι adoperata, si può dire, come fosse un unica parola?); nè al suo criterio glottologico poteva fare ostacolo il passaggio di δ in τ come lo fa al Meyer; e coniò con questa leggiera, anzi per lui leggerissima, alterazione, un termine adatto ad esprimere il suo pensiero. Di tali artificiose composizioni non mancano esempi ne' filosofi, nè mi sembra inopportuno qui ricordare che in qualche luogo delle sue opere il Rosmini dà un diverso significato a *soggetto* ed a *subietto.*

(1) Alberto Magno (Operum t. XXI, p. V, pag. 36. Lugduni, 1651), citata la definizione dell'anima di A.: « Anima est actus primus corporis physici organici, vitam potentia habentis », così la interpreta: « *Corporis physici,* id est, naturalis, ponitur ad differentiam corporis artificialis, ut statua, domus et huiusmodi, quorum perfectio non est anima. *Organici* ponitur ad differentiam seminis vel partus nondum formati, qui etsi sit corpus physicum potentia vitam habens, non tamen est corpus organicum: quare ob hoc eius perfectio non est anima..... *Potentia vitam habentis,* potentia scilicet naturali: *vitam habentis,* quod dicitur ad differentiam cadaveris, quod quamvis sit corpus physicum et organicum, non tamen habet potentiam, scilicet naturalem vel propinquam ad vitam. Propinquam dico, quia materia cadaveris per multas resolutiones est potentia vitam habens, sed non propinquam, nec iam erit illud corpus; vel *potentiam vitam habentis* ponitur ut ostendatur

l'occhio fosse un animale (p. 412b 18), la vista ne sarebbe l'anima, perchè la vista è appunto quella essenza che si esprime definendo l'occhio; supponiamo ancora che uno dei corpi artifiziali, per esempio la scure, fosse un animale (p. 412b 12); il taglio ne sarebbe l'anima; tolta la vista non ci sarebbe più l'occhio, come tolto il taglio non ci sarebbe più la scure, se non di nome, quali sarebbero una scure ed un occhio dipinti. Epperò non si deve neppure dimandare se siano tutt'uno l'anima ed il corpo, come non si domanda se siano tutt'uno la cera e la figura che informa la cera.

L'animato si distingue dall'inanimato mediante la vita; le manifestazioni della vita sono: intelletto, senso, moto, quiete, nutrizione, aumento, deperimento: dove è uno di questi fenomeni, ivi è vita; quindi c'è vita anche nelle piante, che si nutrono e si riproducono. La nutrizione e la riproduzione, cioè la potenza vegetativa dell'anima, è separabile dalle altre potenze, come si scorge nelle piante, le quali non hanno altro che questa, e pur vivono: la potenza vegetativa è dunque il fondamento della vita. L'animale invece è essenzialmente costituito animale dalla sensibilità; la potenza vegetativa e la sensitiva sono inseparabili dalla materia, ma per l'intellettiva[1] è altra questione (II, 2. 413b 24). Classificando adunque le varie manifestazioni dell'anima riconosciamo in essa una facoltà vegetativa, una sensitiva, una intellettiva ed una motiva, e considerando il modo con cui esse si succedono e svolgono l'una dall'altra potremo affermare (II, 3. 414b 19) che il concetto dell'anima è come il concetto della figura, sempre cioè in quella che precede sta potenzialmente quella che segue e nel pentagono sta il quadrato, come nel quadrato sta il triangolo; laonde (II, 3. 415a 1) senza l'anima vegetativa non ci potrebbe essere la sensitiva, nè potrebbe stare alcuno dei sensi senza che precedesse quello del tatto; mentre la potenza

---

quomodo corpus se habet ad vitam, quia scilicet in potentia, vel ut principium passivum sive receptivum: anima autem est principium activum vitae. » Altre definizioni, pressochè tutte identiche, ha dato A. dell'Anima: Metaph. VI, 10. 1035b 14: « Siccome l'anima degli animali (questa è la sostanza dell'animato) è sostanza secondo ragione e specie ed essenza di un corpo determinato, ecc. », e Metaph, VII, 3, 1043a 35: « l'anima è sostanza ed attività di un corpo. » — L'illustre Passaglia ha messo molto acutamente a paragone le varie definizioni dell'Anima date da A. in questo Trattato (Riv. di filologia, VIII, pag. 148, Torino 1879). Il Fiorentino (Manuale di storia della filosofia, parte I, pag. 100, in nota. Napoli, 1879): « la definizione data dell'anima suona così: è la prima entelechia di un corpo organico avente la vita in potenza », dove noto che non fu tradotto φυσικοῦ (naturale), e si adopera in modo equivoco ὀργανικόν, che propriamente significa: « fornito di organi, « strumenti »; l'aggettivo ὀργανικόν nel significato che si suole dare all'italiano « organico » pare che non sia stato usato prima di Plotino.

(1) La questione della separabilità o non dell'anima intellettiva dal corpo dipende dalla soluzione di quella dell'intelletto detto agente dagli scolastici, che, secondo A., è separabile ed immortale; di essa tratterò pubblicando la terza parte del mio lavoro; qui citerò solo un passo del II libro (414a 19) in cui A. parrebbe esprimere la sua opinione, quantunque, a vero dire, non sia poi in seguito più così esplicito: « Epperò dirittamente veggono coloro che credono che l'anima nè possa essere senza il corpo, nè sia un corpo; essa non è un corpo, ma inesiste in un corpo, ed in un corpo così e così fatto; nè accade già quello che volevano quegli antichi che la cacciavano in un corpo purchessia senza curarsi di determinare quello esso fosse e come fatto, quantunque sia evidente che una cosa qualunque non può essere ricettiva di un'altra qualunque. Il che è altresì conforme a ragione; perchè l'atto di ciascuna cosa si svolge in un soggetto che ne abbia la potenza ed in una appropriata materia. »

vegetativa si separa dalle altre nelle piante, ed alcuni animali che non hanno nè vista, nè udito, nè odorato, sono forniti del tatto: degli esseri poi che sono dotati della sensibilità alcuni si muovono localmente ed altri no; e finalmente pochissimi sono gli animali che sieno pure forniti del raziocinio e della riflessione, mentre invece in tutti gli esseri mortali animati de' quali è proprio il raziocinio, si trovano pure tutte le altre potenze dell'anima [1].

Ciò premesso, esporremo brevemente quali sieno gli atti delle due prime facoltà dell'ánima, nel trattare delle quali per procedere con bell'ordine converrà partire, come dice Aristotele, dai loro oggetti.

---

(1) Trascrivo qui tradotto quasi per intiero il capo 12° del libro III (434^a 22-^{b} 29) del « Trattato dell'anima », in cui si ritorna a parlare della divisione delle facoltà dell'anima e del nesso che intercede fra le medesime: « Qualunque essere viva ed abbia l'anima dalla sua nascita insino alla morte deve necessariamente avere l'anima vegetativa, perchè di necessità ciò che nasce debbe avere aumento, floridezza e deperimento, il che sarebbe impossibile senza la nutrizione. È adunque necessario che la potenza vegetativa si trovi in tutti gli esseri che nascono e muoiono. Il senso poi non è necessario che si trovi in tutti gli esseri viventi, imperocchè nè quanti sono i viventi che hanno il corpo semplice possono avere il senso del tatto, nè senza del tatto può esserci animale; e neppure possono avere senso gli esseri viventi che non sono ricettivi delle specie, senza la materia, della quale esse sono specie. Ma l'animale deve avere senso, se nulla indarno fa la natura, perchè ogni essere naturale ha un fine; oppure è da dire che i casi fortuiti siano per un fine. Se adunque ogni corpo atto a camminare non avesse senso, perirebbe e non verrebbe al suo fine, che è appunto l'ufficio della natura. Ed invero, come mai esso si potrebbe alimentare? Imperocchè gli esseri viventi che stanno fermi traggono alimento dal luogo stesso in cui sono cresciuti. E non è nemmanco possibile che abbiano l'anima e l'intelletto giudicativo e non il senso gli esseri che non sono fissati a un luogo e che esistono per riproduzione, anzi neppure quelli che non sono riprodotti; e perchè mai avranno questi anima e intelletto giudicativo e saranno poi sforniti del senso? O perchè ciò è meglio per l'anima o perchè è meglio pel corpo. Ma non è vera nè l'una, nè l'altra cosa; imperocchè l'anima non intenderà meglio senza il senso, nè il corpo sarà perciò in miglior condizione. Dunque nessun corpo che non sia fissato a un luogo può aver l'anima senza il senso. Se poi il corpo ha senso, sarà necessariamente l'uno dei due, o semplice o composto. Ma semplice non può essere, chè allora non avrebbe il senso del tatto; mentre pur debbe averlo. Ciò si fa chiaro per la seguente considerazione: siccome l'animale è un corpo animato, ed ogni corpo è tangibile, ed il tangibile è l'oggetto proprio del senso del tatto, necessariamente anche il corpo dell'animale sarà fornito del tatto, se l'animale deve potersi conservare; imperocchè gli altri sensi sentono per via di altre cose, per esempio, l'odorato, la vista e l'udito; ma se l'animale toccando alcunchè non ne avesse sensazione, non potrebbe le une cose fuggire, le altre abbracciare. Ciò posto, sarebbe impossibile che l'animale si conservasse. Epperò anche il gusto è una specie di tatto; ed invero, è il senso dell'alimento, e l'alimento è un tangibile. Il suono invece ed il colore e gli odori non nutrono, nè arrecano aumento o diminuzione. Pertanto anche il gusto deve consistere in una specie di tatto, per la ragione che questo è ad un tempo il senso del tangibile e del nutritivo. Siffatti sensi adunque sono necessari agli animali, ed è quindi ancora manifesto che non è possibile che sussista l'animale senza del tatto. » Del senso del tatto, come fondamento degli altri sensi, si parla ancora in III, 13. 435^b 15; III, 13. 435^b 16.

La potenza fondamentale dell'anima, come già fu chiarito, è la vegetativa, che compie due funzioni: quella di alimentare e quella di riprodurre l'essere animato; perchè ogni essere tende innanzi tutto a conservarsi ed a riprodursi, affinchè non potendo durare eternamente esso stesso, partecipi in qualche modo della eternità (II, 4. 415ª 22-415ᵇ 2). A prima vista parrebbe che il contrario sia alimentato dal contrario; ma se ciò è vero per alcuni oggetti, ne' quali l'uno è alimento dell'altro, non è vero per tutti, per esempio il fuoco è bene alimentato dall'acqua, ma non questa da quello (416ª 18-29); e neppure si può dire, come vogliono alcuni, che il simile sia alimentato dal simile; che anzi l'alimento viene trasformato dal principio che promuove l'alimentazione, ed ogni essere trasformandosi o passa nel suo contrario od in un intermedio (416ª 29-416ᵇ 3). Ma ogni difficoltà scompare considerando l'alimento in due diversi stati, come non ancora digerito o come già digerito; nel primo è contrario, nel secondo è simile all'alimentato (416ᵇ 3-9); considerando poi un soggetto come un *quanto*, l'alimento è ciò per cui esso aumenta, ma entro certi limiti e secondo una certa proporzione (416ª 17), considerandolo invece come un *quale*, una sostanza, l'alimento è ciò per cui si riproduce[1], perchè il seme non è altro che la parte utile sovrabbondante dell'alimento (De An. II, 4. 416ᵇ 11-20; De gen. An. II,

(1) Questo pensiero di Aristotele è veramente notevole e concordante colle idee moderne intorno alla riproduzione. La riproduzione si può considerare come una specie di eccesso della nutrizione; una nutrizione di tal fatta che il prodotto di essa invece di rimanere a far parte dell'individuo nutrito, se ne distacchi e diventi il principio di un altro simile a quel primo. Il vivente nel primo stadio della sua esistenza non si riproduce, ma solo si alimenta: quando poi è giunto al suo massimo sviluppo, e l'opera della nutrizione ebbe già il suo massimo effetto, allora incomincia la riproduzione, che perciò si potrà considerare come una nutrizione proseguentesi in un modo diverso. Il che riesce più chiaro se si considerano gli animali inferiori, nei quali si compiono in un modo più semplice le funzioni: in molti di questi si vede che la riproduzione avviene per lo svilupparsi di un bitorzolo sopra quella parte del corpo dove è maggiore l'afflusso di materiali nutritizi; questo bitorzolo o gemma si viene sviluppando sino a tanto che acquista le forme dell'individuo riproduttore, da cui si può staccare od a cui può rimanere attaccato per tutta la vita. L'ovolo che si sviluppa invece della gemma significa un maggiore differenziamento di lavoro, ma si collega con essa in modo che non si riconosce in essi altro che una differenza di grado. Così la nutrizione passa alla riproduzione; anzi è essa stessa riproduzione. — Anche Lucrezio accenna a questa, che si potrebbe dire funzione secondaria dell'alimento (De rerum natura: V, v. 846).

> Multa videmus enim rebus concurrere debere
> Ut propagando possint procudere saecla,
> Pabula primum ut sint, genitalia deinde per artus
> Semina quae possint membris manare remissis, etc.

San Tommaso commentando questo passo di Aristotele (Lectio IX): «.....dicit (A.) quod etiam alimentum est factivum generationis: semen enim, quod est generationis principium, est superfluum alimenti»; e da San Tommaso parrebbe averlo preso Dante, che cantò: (Purg. XXV, 37):

> Sangue perfetto, che mai non si beve,
> Dall'assetate vene, e si rimane
> Quasi alimento che di mensa leve,
> Prende nel cuore a tutte membra umane
> Virtute informativa, come quello
> Che a farsi quelle per le vene vane.

3. 737^a 18; IV, 1. 766^b 19). Avendo adunque noi qui tre termini, l'alimentante, l'alimento e l'alimentato, diremo che l'alimentante o la causa efficiente dell'alimentazione è l'anima vegetativa, l'alimento è il mezzo con cui ella compie questa funzione e l'alimentato è il corpo animato (416^b 20-23). Ogni alimento perchè possa trasformarsi in cibo ha da poter essere digerito: il mezzo per cui l'anima promuove la digestione è il calore; quindi ogni essere animato ha in sè del calore (416^b 28-30), quindi ancora il fuoco sarà da dirsi concausa e non, come vollero alcuni, assolutamente causa della nutrizione (416^a 14).

Nella generazione dell'animale si forma primieramente quell'organo che è il principio di tutti gli altri, il cuore, fondamento della vita vegetativa e della sensitiva: infatti i sensi vanno tutti a terminare nel cuore o in ciò che corrisponde al cuore, negli esseri che non l'hanno[1]. Il senso alla presenza dell'oggetto sensibile viene modificato; tale modificazione consiste in una passione ed in un movimento (II, 5. 416^b 33). Il senso non è in atto, ma in potenza: la potenza è di due maniere, appunto come l'atto: p. e. chi non ha imparato ancora, può imparare; chi poi ha di già imparato o non pensa attualmente a ciò che egli sa o pensa e specula intorno a quello: nel 1° caso abbiamo la prima potenza, nel 2° la seconda potenza o atto primo, nel 3° l'atto secondo (417^a 10 sq.). Anche del senso può predicarsi la potenza e l'atto in entrambe le sovraddette maniere; il seme è in potenza a sentire (417^b 16) e viene ridotto all'atto dal generante; dopo che l'essere senziente fu generato viene ridotto all'atto dall'oggetto sensibile. Quando poi il senso è in atto, allora risponde allo speculare, quantunque il sentire e lo speculare siano fra loro distinti: infatti, gli oggetti che portano il sentire all'atto operano dal di fuori, perchè il senso ha per proprio oggetto gli individui, invece lo speculare volgendosi intorno agli universali, non ha bisogno d'oggetti esterni, perchè gli universali in certo modo inesistono nella mente: ancora, si può pensare quando si voglia, ma non si può sentire senza la presenza dell'oggetto esterno (417^b 19).

Può dirsi che sia in potenza a diventare capitano chi è ancora bambino; può dirsi in potenza a diventar capitano colui che ne ha l'età; il senso è in potenza in questa seconda maniera (417^b 30). Tutta quella grande questione intorno alla quale tanto si travagliarono i filosofi anteriori è subito risolta: si sente il simile col simile, o il contrario col contrario? Conviene distinguere: il senziente prima di sentire l'oggetto è da questo dissimile, ma dopo che l'ha sentito e fu ridotto all'atto è fatto simile al sensibile; tanto che è da dire che il senziente è in potenza quello che è il sensibile in atto (418^a 3).

L'oggetto sensibile può essere di tre maniere: proprio, comune, accidentale (II, 6. 418^a 8). Dicesi proprio quel sensibile che non può essere percepito che da un unico senso, p. es. il colore dalla vista; comune quello che può essere l'oggetto di più o di tutti i sensi,

---

(1) De gen. an. II, 6. 742^b 35 «.....Tutti gli animali che hanno sangue, hanno la prima cosa, il cuore...; negli altri si genera prima quella parte che corrisponde al cuore.» Ivi: II, 8. 743^b 24: « Siccome il principio de' sensi e di tutto l'animale trovasi nel cuore, il cuore è l'organo che si forma pel primo. Per cagione del calore che è proprio di esso, nella parte superiore là dove terminano le vene, il freddo formò, per contrapposto al caldo, che è intorno al cuore, il cervello. » Ivi: V, 2. 781^a 20: « I pori di tutti i sensori tendono al cuore, e per gli esseri che non hanno il cuore, a ciò che corrisponde a questo. » In Hist. an. III, 3. 514^a 22: « le vene terminano ne' sensori. »

p. es. movimento, quiete, numero, figura, grandezza [1]; accidentale quell'oggetto che veramente non si percepisce in sè, ma si percepisce accidentalmente per una qualche sua qualità, come p. es. si sente il figlio di Diare dal color bianco della sua veste (418ª 20).

Ciò posto, converrà discorrere di ciascun senso in particolare: vista, udito, odorato, gusto e tatto [2]; incominceremo dalla vista e seguendo l'ordine stabilito tratteremo innanzi tutto dell'oggetto visibile.

L'oggetto visibile è di due maniere: l'uno è il colore (II, 7. 418ª 26), l'altro non ha un termine proprio per essere significato [3]. Il colore è visibile perchè muove ciò che è trasparente, quali sono l'aria e l'acqua e molti dei corpi solidi: la luce è l'atto del trasparente in quanto trasparente (418ᵇ 5 sq.); laonde errarono coloro che dissero che la luce

(1) Qui mette capo (cito il Fiorentino, Lezioni di fil., pag. 12. Napoli 1880) la distinzione di qualità prime e seconde. La distinzione tra qualità prime e seconde, denominate così la prima volta da Locke, si rannoda a questa dottrina aristotelica, con tal divario però che per Aristotele esistevano realmente e le une e le altre; pei seguaci di Locke esistevano le qualità primarie, e non già le secondarie. Oggidì questa distinzione è sfumata, e tutte sono egualmente ritenute per relative ai nostri sensi. Il soggettivismo è sottentrato all'oggettivismo antico. — Questi sensibili comuni sono per A. di tanta importanza che li considera come la cagione per la quale la natura ha dato più di un senso all'animale.

(2) Il Trendelenburg (pag. 326): « Aristoteles sensus in duos ordines redegit, tum in eos, qui rebus e loginquo percipiendis idonei medio aliquo interposito utuntur, tum in eos, qui, omni medio remoto, solummodo in ipsarum rerum tactu sentire possunt. Illi sunt visus, auditus, olfactus; hi gustus, tactus. » Si potrà bene invertir l'ordine ed incominciare col tatto e terminare colla vista; ma l'odorato deve tenere il luogo di mezzo, e non si può cambiare il posto fissato a ciascun senso; la vista e poi l'udito sono i più importanti di tutti sotto il rapporto dell'intelligenza (Metaph. I, 1. 980ª 23). — San Tommaso (Lectio XVI): « Dicit ergo primo, quod antequam determinetur de tactu et de gustu, dicendum est de sono et olfactu, sed primo de sono, quia spiritualior est »; e di poi (Lectio XXII): « ..... Tactus inter alios sensus videtur esse minus spiritualis, licet sit omnium aliorum sensuum fundamentum. » Di ciò si lagna il Lewes (pag. 239): « I capi 7-10 trattano del vedere, dell'udire e odorare, argomenti che di poi esporrà più diffusamente; ma perchè tratti prima di questi sensi che del tatto non è punto chiaro. Una disposizione logica avrebbe capovolto la serie. » Il Cartesio (Principes de la philosophie, § 191-195) tiene l'ordine seguente: « tatto, gusto, odorato, udito, vista »; il Reid (Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun. Paris, 1828, pag. 39.): « ..... Le même motif nous a déterminés à faire un choix parmi ces cinq sens, et à commencer, non par le plus noble ou le plus utile, mais par le plus simple de tous, et par celui dont les objets sont le moins en danger d'être confondus avec toutes les autres choses. Dans cette vue, il me semble que la meilleure marche à suivre pour donner une analyse claire et précise de nos sensations, est de considérer les sens dans l'ordre suivant: l'odorat, le goût, l'ouïe, le toucher, et la vue. » Finalmente il Bernstein (I cinque sensi, Milano 1878), discorre primieramente del tatto, poi della vista, dell'udito, dell'odorato e del gusto.

(3) Il Prantl (pag. 92): « Sichtbar sind: das Feuer, die Phosphorescenz (ohne Empfindung von der Farbe des phosphorescirenden Obiectes), und die Farbe, und zwar die eigenthümliche, aber nur im Lichte. » Non mi par ragionevole fare del fuoco un visibile a parte, perchè in quanto esso è colorato entra nel primo visibile, in quanto riduce il trasparente dalla potenza all'atto è visibile anche nell'oscurità.

è un corpo o, come Empedocle, l'emanazione di un corpo; essa non è altro che la potenza del fuoco o di altro consimile, quale è il corpo celeste, nel trasparente [1].

L'altro visibile è formato da una certa classe di oggetti che non hanno un termine proprio: sono gli oggetti che hanno la proprietà di essere veduti nella oscurità, non in quanto essi hanno questo o quel colore, ma bensì in quanto ci si presentano infocati e splendenti (419ᵃ 2).

Abbiamo detto che il colore si vede nella luce; ma ci ha da essere un mezzo fra l'oggetto veduto e l'organo del senso, perchè si faccia la visione: di fatto, se sovrapponessimo immediatamente il visibile al sensorio della vista, non si vedrebbe punto: quindi ebbe torto Democrito in affermare che se fra noi ed il cielo lo spazio non fosse tutto ripieno di atomi, se ci fosse il vuoto [2], si vedrebbe anche una formica lassù: ciò è impossibile, senza mezzo non si può fare la visione (419ᵃ 15).

L'oggetto dell'udito è il suono, che può essere considerato in potenza o in atto: perchè possa prodursi il suono occorrono tre termini: un corpo che percuota, un altro che sia percosso ed uno spazio (II, 8. 419ᵇ 5 sq.). Il suono può udirsi nell'aria e nell'acqua, ma nell'acqua meno: può adunque affermarsi che il mezzo del suono sia una proprietà comune all'aria ed all'acqua (419ᵇ 18). L'eco avviene quando l'aria mossa dalla percussione sia spinta indietro da altra aria che le fa ostacolo a disperdersi, e come la luce

---

(1) Non mi sembra qui inopportuno toccare della questione se A. abbia con ciò anticipato l'ipotesi dell'etere posta dall'Huygens a fondamento della teoria delle ondulazioni per ispiegare i fenomeni luminosi. Innanzi tutto trascriverò il passo fondamentale che è nel « Trattato dell'anima » II, 7. 418ᵇ 11: « La luce è in certa guisa il colore del trasparente quand'esso sia trasparente in atto per fuoco o per altro corpo cosiffatto, quale è il corpo superiore, perchè a questo appartiene alcunchè di uno ed identico col fuoco. » È adunque chiaro che sono due le cagioni che fanno passare il trasparente dalla potenza all'atto, il fuoco (*πῦρ*) ed il corpo superiore o celeste (*τὸ ἄνω σῶμα*), che è della medesima natura del fuoco. Che cosa è questo corpo superiore? Il cielo, risponde il Trendelenburg, « cuius natura propter corpora caelestia ignea est » (pag. 305); ed il Prantl (pag. 101): « Feuer ist bei Aristoteles bekanntlich das Warme, Trockene..... Solches ist auch jener obere Körper, der kurz durch Aether bezeichnet werden kann. » Il termine etere (*αἰθήρ*) lo si legge più volte in A.: De Caelo: I, 3. 270ᵇ 22: « epperò essendo il corpo primitivo diverso dalla terra e dal fuoco e dall'aria e dall'acqua, denominarono *αἰθέρα* (etere) la suprema regione, derivandone il nome *ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεί* (dal correr sempre) per tutto il tempo », e in De Mundo (di dubbia autenticità) 2. 392ᵃ 5: « chiamano *αἰθέρα* (etere) la sostanza del cielo e degli astri. » Di questa sostanza è ripiena la suprema regione, e di essa si formano e mantengono gli astri (De Caelo, II, 7, 289ᵃ 13). Anassagora aveva già affermato che gli intervalli degli astri erano ripieni di fuoco (Arist. De Caelo, I, 3. 270ᵇ 23), che chiamò etere, da *αἴθειν* (accendo, ardo), secondo Simplicio nel commento al passo ora citato di Aristotele. — Dire che A. abbia prevenuto l'ipotesi dei fisici moderni sarebbe esagerare i suoi meriti; ma forse sarà il vero che i moderni trassero occasione dalle parole dello Stagirita per introdurre nella scienza il nome di etere e per formolare la loro ipotesi. Adunque giudico inesatte queste conclusioni del Grote (o. c. del Bain, pag. 593): « Il semble donc que l'hypothèse d'un éther lumineux, étendu, mobile, pénétrant tous les corps, bien qu'incorporel en soi, soit aussi ancienne qu'Aristote. »

(2) Si avverta che, come noto più innanzi, il vuoto per A. non esclude l'aere; anzi l'aere di per sè è vuoto (De An. II, 8. 419ᵇ 33).

dappertutto si riflette, così il suono sempre si ripercuote, ma non sempre in modo sensibile (419ª 27). L'organo per mezzo del quale si percepiscono i suoni è essenzialmente costituito d'aria, come l'occhio d'acqua: questa aria è immobile affinchè possa percepire tutti i movimenti dell'aria esterna (420ª 5). La voce è il suono proprio dell'essere animato; essa si forma pel movimento dell'aria che è nella trachea, secondo un certo disegno dell'essere animato che emette la voce (420ᵇ 5 sq.). E così la natura si serve dell'aria inspirata a due fini, per la respirazione e pel linguaggio; quella è necessaria per l'esistenza, questo pel benessere [1].

Non ci è ben manifesto in che consista la sensazione che si ha per mezzo dell'odorato (II, 9. 421ª 8), perchè questo senso è in noi molto meno delicato che in altri animali. Per una certa rassomiglianza che intercede tra l'odorato ed il gusto e perchè il gusto (che è una specie di tatto) è in noi molto più sottile che non l'odorato, il nome degli odori fu derivato per analogia da quello dei sapori (421ª 26 sq.); quindi l'odore può essere dolce o amaro, ed anche pungente, aspro, acuto e molle [2]. Anche l'odorato funziona mediante un mezzo, e questo è una natura comune all'aria ed all'acqua, perchè anche gli animali acquatici sentono gli odori (421ᵇ 3 sq.). Ma gli animali che respirano debbono odorare in modo diverso da quelli che non respirano, poichè essi non sentono odore senza l'inspirazione (421ᵇ 13). L'oggetto dell'odore debb'essere secco, ed il sensorio dell'odorato debb'essere tale in potenza (422ª 8). Per contro l'oggetto del gusto debbe essere umido, e l'umido è qualità tangibile; onde il senso del gusto si assomiglia a quello del tatto, ed è perciò che questo senso è in noi piuttosto squisito (II, 10. 422ª 8). Il gusto, come gli altri sensi, non solamente distingue ciò che ha sapore, ma anche ciò che non ha o che ha poco sapore (422ª 20). Siccome l'oggetto gustabile debb'essere umido, così il sensorio del gusto deve potersi inumidire (422ª 33). Ne' sapori vi hanno due estremi, il dolce e l'amaro: al dolce s'avvicinano il molle, all'amaro il salato, ed intermedi fra questi sono il mordente, l'aspro, l'acido ed il pungente (422ᵇ 10).

Quantunque si possa dire che nel tatto concorrono più sensi, perchè i tangibili non si possono ridurre ad un unico genere, come gli oggetti della vista, dell'udito, dell'odorato e del gusto, tuttavia si può ragionare intorno ad esso col medesimo metodo che abbiamo seguito intorno agli altri sensi (422ᵇ 17). Non si può dire che l'organo del tatto sia la carne, quantunque la sensazione si faccia toccando l'oggetto: se noi mettessimo sulla carne una membrana sottile, pure si avrebbe sensazione dell'oggetto e questa sensazione tanto più presto si avrebbe quando tale membrana venisse ad essere naturalmente aderente

---

(1) È noto il teleologismo aristotelico nelle spiegazioni de'fenomeni naturali; per addurne un esempio, tradurrò il passo in cui si parla della *mano* (De part. an. IV, 10. 687ª 10): « La natura suole sempre fare il migliore dei possibili: l'uomo non è il più savio degli animali, perchè ha le mani; ma perchè egli è il più savio degli animali, ha le mani. La mano par che sia non un unico stromento, ma più; essa è in certa guisa l'istrumento anteriore ad ogni strumento. All'uomo pertanto capace di apprendere moltissime arti la natura aggiunse la mano, che è utile per moltissimi degli strumenti. Coloro poi che affermano che l'uomo non fu formato bellamente, ma in condizione inferiore a quella degli altri animali (dicono che egli è scalzo e nudo e senz'armi per la forza) non la pensano rettamente, ecc. » Appena occorre che io avverta che tutto questo teleologismo non ha più valore per la maggior parte dei naturalisti contemporanei.

(2) Cf. la traduzione e le note a questo passo.

alla carne (423ª 2). Diremo adunque piuttosto che la carne sia mezzo congiunto per le sensazioni di tatto, e che questo mezzo non ci lascia vedere e distinguere la moltepicità de' sensi che è nel tatto (423ª 5). Ma qui nasce una difficoltà: due corpi nell'acqua hanno acqua frammezzo a loro, nell'aria hanno aria: come è adunque possibile il contatto? Sta il fatto che a noi pare di toccare le cose stesse; ma noi non possiamo dire come questo avvenga (423ᵇ 1). Sono tangibili le proprietà del corpo in quanto corpo, il freddo e il caldo, il secco e l'umido; ma perchè tali proprietà siano tangibili è necessario che superino positivamente o negativamente lo stato del nostro organo (423ᵇ 26). Anche il tatto si estende al tangibile ed al non tangibile: non sono tangibili gli oggetti che hanno al tutto scarsa la proprietà tangibile o quelli che l'hanno soverchia, quali sono le cose distruttive della proporzione del senso (424ª 6).

Parlando del senso in generale è da dire che esso è ricettivo dei sensibili senza la loro materia, come la cera riceve l'impronta del sigillo d'oro o di bronzo, ma non l'oro e il bronzo onde questo è fatto (II, 12. 424ª 17). Chiamasi organo del senso ciò in cui risiede la potenza ricettiva delle forme sensibili (424ª 24). Siccome il senso può dirsi che costituisca la ragione, la proporzione del sensorio, così ne segue che i sensibili eccessivi non si percepiscano, perchè guastano quella proporzione. Quindi è manifesta la causa per cui le piante non sentono: esse non ricevono i sensibili nelle loro pure forme, ma li ricevono colla stessa materia onde quelli constano e vengono con questa alterate, p. es. non ricevono il freddo senza ricevere l'acqua in cui c'è esso freddo, e col freddo tosto si alterano nè più serbano quella condizione di mezzo che è necessaria a percepire gli oggetti sensibili (424ᵇ 1).

Avendo noi i sensi della vista, dell'udito, dell'odorato, del gusto, del tatto, abbiamo tutti i sensi [1] che si possono avere dall'animale (III, 1. 424ᵇ 22 — 425ª 12); nè è possibile che si abbia un senso speciale delle qualità comuni, che noi percepiamo per mezzo del movimento. Se noi avessimo un senso particolare di queste qualità, le sentiremmo solo per accidente cogli altri sensi, così come sentiamo il dolce colla vista (425ª 13). Che poi un senso senta accidentalmente anche i sensibili propri di un altro non avviene già per propria potenza di quello, ma sì perchè tutti i sensi costituiscono un'unità (425ª 27). Qui si potrebbe muovere domanda intorno al perchè si abbiano più sensi anzichè un solo: al che si può rispondere che ci furono dati più sensi affinchè meno ci sfuggissero le qualità comuni che sono apprese da tutte o dalla maggior parte de' sensi (425ᵇ 4).

Poichè noi sentiamo di vedere, con che mezzo lo sentiamo, colla vista o con altro senso? Se diciamo con altro senso converrà qui ripetere il medesimo ragionamento, e così andremo all'infinito; se colla vista, ci converrà di affermare che il sentir colla vista non è di una sola maniera, come non si vedono alla stessa maniera il colore, la luce e le tenebre, e che l'organo della vista deve essere in certa guisa colorato (III, 2. 425ᵇ 12). L'atto del senso e quello del sensibile sono tutt'uno, quantunque diverso ne sia il concetto (425ᵇ 25); onde segue di necessità che pur insieme si distruggano e si conservino l'udito ed il suono, intesi a questo modo, ed anche il sapore ed il gusto, e così via via; mentre non saranno soggetti a tal legge quando s'intendano in potenza (426ª 15). I sensibili tornano piacevoli quando puri ed incommisti siano proporzionati alla ragione del senso; ma più graditi,

(1) L'interpretazione che dà il Bz. del ragionamento fatto qui da A. per dimostrare che non sono possibili più di cinque sensi fu in parte da me riportata in nota alla versione.

quando siano contemperati in un'armonica mescolanza (426ᵇ 1). Ciascun senso apprende il proprio oggetto e le differenze [1] del medesimo (426ᵇ 8). Ma perchè noi giudichiamo di diversi oggetti e delle loro differenze, non può essere che ciò avvenga con mezzi fra loro distinti; unica dovrà adunque essere la potenza del sentire e ad un tempo molteplice, e si potrà paragonare al punto che può dirsi uno e più, uno in quanto è il principio di una linea, due in quanto è il principio di una linea ed il termine di un'altra.

Da questa pallida immagine che tentai di presentare di una buona parte del « Trattato dell'anima » già subito si rende manifesto come si scosti alquanto dalla verità il severo giudizio che portò il Lewes intorno al medesimo. Infatti, i più importanti problemi che ancora ai giorni nostri formano l'oggetto della psicologia furono tutti, se non largamente discussi, per lo meno toccati: la definizione dell'anima, il concetto della sensitività, il rapporto fra i vari sensi, la diversità fra il sentire e l'intendere, la riduzione de' sensi ad un unico principio senziente. Nè ci deve far meraviglia che Aristotele siasi adoperato così poco per risolvere le due capitalissime questioni della spiritualità e immortalità dell'anima: in primo luogo si può ben affermare che nessuno dei filosofi antichi abbia avuto un concetto adeguato della spiritualità [2]; nè l'immortalità dell'anima aveva per Aristotele quella grande importanza che ebbe per Platone, il quale avendone ammessa la preesistenza, era naturalmente tirato ad indagare se essa continuasse ad esistere anche oltre la tomba. Ed è pur un merito al tutto singolare dello Stagirita quello di aver saputo accennare ai

(1) Così A. non si è spinto più in là del senso per l'apprensione della differenza fra due oggetti. Ma la simultanea presenza delle due impressioni non basta; si richiede che io ne abbia coscienza; di ciò egli non fa parola nel suo Trattato.

(2) « Tutta la filosofia antica, tranne forse Anassagora, fu materialistica. Finchè la speculazione filosofica si occupa unicamente dell'oggetto conosciuto senza volgersi al soggetto, finchè si occupa solo del mondo estrinseco e non si volge al soggetto pensante, il filosofo non ha alcun motivo che lo spinga ad ammettere qualche cosa di immateriale, cioè alcunchè di essenzialmente sovrasensibile, perchè il mondo estrinseco non ci presenta nulla di immateriale. Certo che presso gli antichi troviamo filosofi che ci ammettono qualche cosa di invisibile, sovrasensibile, tenuissimo; ma ciò non è ancora qualche cosa di incorporeo, e noi non ci troviamo ancora nello spiritualismo, perchè questo non consiste già nell'ammettere qualche cosa che trascenda i nostri sensi, che potrebbe poi essere sensibile per altri enti dai sensi più perfetti, ma nell'ammettere qualche cosa di essenzialmente insensibile. E questo spiritualismo non lo troviamo ancora nel mondo antico. Presso gli antichi troviamo filosofi che sprezzano i sensi, che dicono che la realtà bisogna contemplarla colla pura ragione, ma tutto ciò non è ancora spiritualismo; perchè una realtà può esistere nello spazio ed essere insensibile ai nostri sensi. Così troviamo filosofi che contrappongono quello che è divino a quello che è mondano, il principio attivo al principio inerte, il che si avvicina già più al vero spiritualismo, ma non lo è ancora interamente; anzi lo stesso Platone, lo stesso Anassagora non si possono ancora dire veri spiritualisti nel senso in cui intendesi da noi questo vocabolo. Non si arriva al vero spiritualismo se non quando dal contrapposto di spirito e materia noi ci solleviamo al contrapposto di pensante e pensato. Quindi il vero spiritualismo non si trova se non presso Cartesio, Kant e Rosmini. » Dalle lezioni (inedite) di storia della filosofia di G. M. Bertini (anno scolastico 1867-68). — Nell'opuscolo: « Schiarimenti sulla controversia fra lo spiritualismo e il materialismo » (Torino, 1870) il Bertini parrebbe contraddire (pag. 5) al suo insegnamento; ma se si legge attentamente quello che scrive di poi (pag. 43 e seg.) si vedrà confermato quanto egli ha esposto nelle sue lezioni.

due lati delle ricerche intorno all'anima [1], a quello che si potrebbe dire psicologico ed al fisiologico: talchè egli ci è ancor sempre grande maestro a contemperare la speculazione coll'esperienza nel risolvere i più grandi problemi della vita.

È vero che la psicologia di Aristotele ebbe nella storia della filosofia un'influenza che si potrebbe solo paragonare con quella dell'*Organon* e che i filosofi venuti di poi intorno all'anima pare che siansi piuttosto ingegnati di adattar parole che di formare concetti, di immaginare anzichè di pensare; ma è pur vero che fra Aristotele e gli altri psicologi che camminarono sulle orme di lui vi hanno notevoli differenze. Primieramente il Maestro considera la psicologia come una parte di una scienza più ampia e attinge da' suoi principii ontologici la soluzione de' più gravi problemi [2]; i filosofi moderni invece posero generalmente la psicologia come fondamento della filosofia; inoltre, i filosofi moderni hanno considerato come originariamente tra loro diverse le facoltà dell'anima, ne hanno fatto tante ipostasi, come dice l'Herbart, trasformando la psicologia in mitologia; mentre egli tiene bensì fra loro distinte queste facoltà, ma le considera, secondochè si è veduto a principio, come sviluppantisi l'una dall'altra, come l'una inchiusa nell'altra, come il prodotto di un'unica attività. A quella guisa che nel mondo esterno l'uomo è l'ultimo termine, secondo Aristotele, a cui giunge la natura nel suo graduale sviluppo, tanto che si potrebbe affermare che gli altri esseri siano tanti abbozzi per la formazione dell'uomo, così nel mondo dell'anima l'intendere presuppone il sentire ed il sentire il vegetare, come il pentagono contiene il quadrato, ed il quadrato il triangolo [3].

---

(1) Cf: Bain o. c. pag. XX.

(2) Hartenstein (pag. 5): « In universa, quae ad animam pertinet, quaestione tractanda, Aristotelem inter et recentiores hoc interest, quod, cum hi quidem universae philosophiae fundamenta et principia ex psychologia desumant, ille contra psychologiam pertractat tanquam partem amplioris et altioris scientiae. »

(3) Nella Metafisica (I, 1. 980^a 27—981^a 7) ci spiega la formazione dei diversi gradi di conoscenza in un modo degno di essere qui ricordato: « ..... Gli animali nascono forniti naturalmente di senso.... dalla sensazione in alcuni di loro si genera la memoria..... l'esperienza si genera negli uomini dalla memoria; di fatto parecchie reminiscenze di una stessa cosa fanno l'effetto d'una sola esperienza. Ora l'esperienza par quasi simile alla scienza e all'arte; e di certo, mediante l'esperienza, nascono scienza ed arte tra gli uomini..... E l'arte si genera quando da molte percezioni sperimentali si sia fatta una sola nozione, in universale, intorno ai simili. » Bonghi, pag. 5.

INTORNO ALL'ANIMA VEGETATIVA E SENSITIVA

(Dal *Trattato dell'Anima:* II, 4-12; III, 1-2.)

415a 14.

DELL'ANIMA VEGETATIVA.

Come prima delle potenze siano da studiare gli atti e prima degli atti i loro oggetti.

— II. 4. Chi si accinge allo studio[1] delle potenze dell'anima deve anzitutto afferrare quello che è ciascuna di esse, poscia[2] nello stesso modo volgersi a ciò che immediatamente sussegue e forse ancora ad altre cose estendere le sue ricerche. Se poi è necessario definire ciascuna di esse, p. es. definire che cosa sia la potenza intellettiva o la sensitiva o la vegetativa, sarà ancor prima da dire che sia

(1) Secondo che è suo costume, A. stabilisce primieramente l'ordine che si deve tenere nel discorrere delle potenze dell'anima, e ci dà quindi « un'idea (*τύπος*), come dice Filopono, del metodo che egli seguirà trattando di ciascuna potenza. » La parola *σκέψις* che ho reso in italiano per « studio » significherebbe, secondo Simplicio, « quella *cognizione*, che vale a produrre la vera scienza, perchè essa è tale che comprende ad un tempo l'essenza e gli accidenti di un oggetto ».

(2) Cioè dopo di avere ben fermato il concetto di ciascuna potenza, tenendo questo come fondamento, e proseguendo col medesimo metodo (*οὕτως*) svolgerne il contenuto, nè già arrestarsi qui, ma spingere ancora la ricerca a ciò che veramente non entra nella definizione, anzi che propriamente sarebbe estraneo a quello (*ἢ καὶ περὶ τῶν ἄλλων*), ma che tuttavia serve a fare compiuto lo studio di ciascuna potenza. Le parole *ἢ καὶ περὶ τῶν ἄλλων* sono date dai codici e confermate ad evidenza da Simplicio, e forse anche da Sofonia; le omette Filopono e le omettono pure i testi a stampa di A., ma le conservano, a buon diritto, il Bekker, il Trendelenburg ed il Torstrik; epperò è inesatto il B.-St-H. che afferma: « Ces mots sont donnés par quelques manuscrits: Themistius, Simplicius, Philopon ne paraissent pas les avoir connus, non plus qu'Alexandre d'Aphrodise. » Il B.-St-H. traducendo la lezione *καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἐπιζητεῖν* (alcuni codici omettono *ἢ*) dice semplicemente: « et tout le reste », senza curarsi di *ἐπι*-, che accenna ad ulteriori ricerche; il Bender « und zu dem Uebrigen », ed il Kirchmann seguendo l'interpretazione che Simplicio dà di *ἐχομένων* (= *τὰ ὁριζόμενα*) « das Angrenzende und Uebrige »; il Weisse intende *ἐχομένων* per « was sich daran knüpft », ed omette l'inciso *ἢ καὶ περὶ τῶν ἄλλων*, come fa pure il Voigt: « ihnen sonst noch adhärirende Eigenschaften »[a]; finalmente il Kreuz traduce tutto nella seguente maniera: « oder auch

(*a*) Il Weisse ed il Voigt si attengono al significato che Temistio dà di questo vocabolo, che sarebbe « ciò che di per sè appartiene a ciascuna potenza ».

l'intendere e che il sentire, perchè secondo il nostro concetto [1] gli atti e le operazioni sono anteriori alle potenze. Ciò posto, e se già prima degli atti è necessario averne considerato gli oggetti, si dovrebbe per lo stesso motivo primieramente venire in chiaro intorno ad ognuno di questi, p. es. intorno all'alimento, intorno al sensibile ed all'intelligibile.

22. Dell'alimento e della generazione.

2. Laonde prima che d'ogni altra cosa, si dovrà trattare dell'alimento e della generazione, imperocchè l'anima vegetativa è pure

---

über das Uebrige [das an sich zu Grunde liegende] die Erforschung ausdehne, » forse volendo riprodurre colle parole chiuse in parentesi l'errata esposizione che Simplicio dà di *τῶν ἄλλων* (= *τὰ ὑπάρχοντα*). — Non sarò troppo di leggieri contraddetto se affermerò che l'espressione *ἢ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἐπιζητεῖν* è tutta propria di Aristotele, il quale suol mettere sotto forma siffattamente dubitativa le questioni che egli si propone di risolvere; anzi, come insegna il Bz. (Ind. Ar. 313ª 17-29) egli incomincia talvolta anche un enunciato affermativo modestamente e dubbiosamente con *ἢ*; *ἄλλων* è opposto ad *ἐχομένων*, e con questo si esprime ciò che immediatamente (Bz. Ind. Ar. 306ª 30) segue all'essenza (*τί ἐστιν*) di ciascuna facoltà, cioè i loro atti ed i loro stromenti, con quello si accenna alle digressioni intorno a cose, le quali sebbene si possano dire estranee all'argomento, pure servono a svolgerlo con maggior compiutezza. Insomma A. a principio del suo discorso non sa ancora (o almeno in tale stato si presenta al lettore) quello che farà; darà il concetto di ciascuna potenza, lo svilupperà studiandone gli atti, gli oggetti, ecc., e, ad un bisogno, spingerà anche più lontano le sue indagini.

(1) Il testo dice *κατὰ τὸν λόγον*, che, come insegna il Bz. (Ind. Ar. 435ª 6), « vel ita usurpatur ut distinguatur ab eo quod est *οὐσίᾳ πρότερον*..... vel ut idem sit ac *πρότερον οὐσίᾳ* », cioè, per meglio chiarire, può prendersi *ragione* (*λόγος*) in senso oggettivo od in senso soggettivo. Riferirò qui dalla Metafisica (XII, 2. 1077ᵇ 1-14) quanto è necessario a bene intendere l'anteriorità secondo ragione (soggettivamente) e l'anteriorità secondo essenza o sostanza (*οὐσίᾳ*): « Non tutte le cose che sono anteriori secondo la ragione sono egualmente anteriori secondo la sostanza (realtà): sono anteriori secondo sostanza tutte quante le cose che anche separate mantengono il loro essere; secondo la ragione invece i singoli concetti sono anteriori al concetto che da quelli risulta (Bz. Comm. Metaph., pag. 533). L'anteriorità secondo la sostanza e l'anteriorità secondo la ragione non possono essere ad un tempo in un medesimo oggetto; perchè se le affezioni non possono stare senza le sostanze, per esempio, il muoversi e la bianchezza; la bianchezza secondo la ragione sarà prima dell'uomo bianco, ma non secondo la sostanza, perchè la bianchezza non può sussistere separata, ma deve essere in un concreto, e concreto è l'uomo bianco. Ond'è manifesto che nè ciò che è il risultato dell'astrazione è anteriore, nè ciò che è il risultato dell'addizione è posteriore, perchè per l'addizione della bianchezza diciamo che l'uomo è bianco, ecc. » Ed anche Metaph. IV, 11. 1018ᵇ 33 (Bonghi, pag. 272): « E secondo la nozione, l'accidente è anteriore all'intero: l'abilità di sonare, per esempio, anteriore all'uomo capace di sonare; giacchè la nozione intera non ci sarà mai senza la parte: quantunque non ci possa essere l'abilità di sonare, senza che ci sia uno capace di sonare. » Da questi due passi risulta adunque chiaro che cosa intenda A. per anteriore di ragione (nozione, concetto) e per anteriore di sostanza (realtà); ora s'ha a vedere se nel presente caso *κατὰ τὸν λόγον* (che, come s'è accennato citando il Bz., può significare l'una e l'altra anteriorità) si debba intendere per anteriore di concetto, secondo il concetto, o anteriore secondo sostanza, realtà. Il Trendelenburg inclinerebbe ad accettare la seconda interpretazione; il Bz.

inchiusa nelle altre [1] ed è la fondamentale e comunissima potenza dell'anima, siccome quella da cui riconoscono la vita tutti gli esseri viventi: ne sono funzioni il generare ed il prendere alimento, perchè la più naturale operazione per gli esseri viventi, che abbiano raggiunto il pieno sviluppo e non sieno monchi o non si riproducano per generazione spontanea [2], consiste nel generare un altro simile a se stessi [3], l'animale un animale, la pianta una pianta, affinchè in quel modo che per loro è possibile partecipino dell'eterno e del

(Ind. Ar. ivi) si attiene alla prima con Temistio: « sono prima e più evidenti gli atti che le potenze », con Simplicio « rispetto a noi sono prima, ecc., », e con Filopono « a noi gli atti sono più manifesti delle potenze. » Ed a me parve appunto di dover seguire il Bz. e gli antichi commentatori, non solo per la grande autorità che è in essi, ma anche perchè appunto, come vuole A., secondo ragione, secondo il concetto l'intendere ed il sentire (astratto) sono anteriori al soggetto capace di intendere e di sentire (concreto); mentre nella realtà, secondo la sostanza, il soggetto intellettivo e sensitivo precede l'atto di intendere e di sentire.

(1) San Tommaso (Lectio VII): « Quia ista pars est prima inter alias partes animae in subiectis in quibus invenitur cum aliis; est enim quasi fundamentum, sicut esse naturale ad quod pertinent operationes eius, est fundamentum esse sensibilis et intelligibilis. » Nella *introdusione* ho già citato tutti i passi di Aristotele, dai quali si pare come la potenza superiore dell'anima si sviluppi dall'inferiore, e come le superiori presuppongano l'inferiore; questo pensiero di Aristotele fu riprodotto da Dante nel « Convito » (Trattato III, 2, pag. 242. Ed. Giuliani): « ..... la potenza vegetativa, per la quale si vive, è fondamento sopra lo quale si sente, cioè vede, ode, gusta, odora e tocca; e questa vegetativa potenza per sè può essere anima, siccome vedemo nelle piante tutte. La sensitiva senza quella esser non può, non si trova alcuna cosa che senta, che non viva. E questa sensitiva è fondamento della intellettiva, cioè della ragione; e però nelle cose animate mortali la ragionativa potenza senza la sensitiva non si trova; ma la sensitiva si trova senza questa, siccome nelle bestie e negli uccelli e nei pesci e in ogni animale bruto vedemo. » (Trattato IV, 7, pag. 432): « ..... le potenze dell'anima stanno sopra sè, come la figura dello quadrangolo sta sopra lo triangolo, e lo pentagono sta sopra lo quadrangolo; così la sensitiva sta sopra la vegetativa, e la intellettiva sta sopra la sensitiva. » Il testo dice: « ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει » ove a intendere così come io ho tradotto farebbe ostacolo il τοῖς ἄλλοις che non s'accorderebbe con ψυχαῖς: ma il Bz. (Ind. Ar. 484^a 51) appunto ci dimostra cogli esempi che questa apparente discordaza non è poi tanto rara in A.: quindi sarebbe errata l'interpretazione del Bender « vegetative nemlich kommt auch den andern Wesen zu », e in nota spiega « welche die höheren Vermögen nicht haben », tanto più che ἄλλοις non saprebbe dove andarsi a connettere con un ζῴοις o con un ζῶσι.

(2) « Aristoteles certa animantium genera ex sola elementorum vi duxisse videtur, ut in his nullam similium generationem relinqueret. » Trendelenburg. — cf. Hist. nat. V, 1. 539^b 8.

(3) « La parte vegetativa dell'anima si trova ugualmente in tutti gli esseri tanto vegetali quanto animali: essa è la generatrice di un'altra simile a sè stessa, essendo questo l'ufficio naturale di ogni essere tanto animale quanto vegetale. » De gen. anim. II, 1. 735^a 16. — Nella Politica I, 2. 1252^a 29. « ..... la natura stessa mette negli animali l'istinto di lasciar sulla terra altri esseri che li somiglino. » Moral. mag., I, 10. 1187^a 30 « ogni natura è generativa di una sostanza tale quale essa è, per esempio, le piante e gli animali; entrambi sono generativi. »

divino; al che tutti gli esseri viventi aspirano, ed a questo fine
415b fanno tutto quello che fanno per legge di natura. Duplice è il fine:
fine di cui e *fine per cui* [1]. Siccome poi non possono partecipare dell'eterno e del divino per continuata esistenza [2], perchè niuno degli esseri mortali può durare identico a se stesso e numericamente uno, vi partecipano in quella guisa che ciascuno può, qual più, qual meno; e non permane già il medesimo individuo, ma ne permane uno simile a quello; non unità di numero, ma unità di specie [3].

---

(1) Traduco le parole *τὸ δ'οὗ ἕνεκα κτέ,* sospette al Trendelenburg, ammesse da Filopono, abilmente difese dal To. Fra le tesi che il dott. P. Meyer (Bonnae 1876) sostenne all'occasione della sua laurea, noto questa (pag. 69): « Falsa est sententia Trendelenburgii Aristotelis verba *τὸ δ'οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δ'ᾧ* (415b 2) importune esse intrusa. » Nè queste parole sembreranno una inutile anticipazione di ciò che si legge al § 5° quando si ponga mente alla diversa significazione di *διττόν* e *διττῶς*, di *μέν—δέ* e *τέ—καί*. — Aristotele distingue un doppio fine, fine di cui od anche *finis qui acquiritur* degli scolastici, e fine per cui o al quale o *finis cui acquiritur;* il cardinale Sforza-Pallavicino (Del Bene, lib. I, c. 36, nri 2-3. Milano 1831) chiarisce con molta eleganza il concetto di fine: « ..... quei beni che son fini, cioè termine del desiderio, in tre ordini si dividono dagli autori. Alcuni chiamansi fine al quale: e tali sono quelle persone a cui bramiamo che abbondi il bene, cioè o noi stessi o l'amico..... — Un'altra maniera di fine si chiama fine il quale; ed è quel bene il quale desideriamo che a noi o all'amico succeda, come la vita, la scienza e simiglianti. — La terza sorte di fine appellasi fine col quale e da San Tommaso è detto possesso di fine; poniamo, per esempio, che la pecunia sia il fine dell'avaro, non però egli si contenta che la pecunia si ritrovi nel mondo, ma vuol che ella sia sotto il suo dominio e ne' suoi forzieri. Onde la pecunia sarà fine il quale, e il possesso di lei sarà fine col quale ».

(2) Non mi pare che si abbia a mettere in dubbio col To. il termine *συνέχεια* (che traduco: continuata esistenza), anzi non sono neppure disposto ad accettare le sue conclusioni, che sono: « Ut igitur dicam quod sentio: ipse philosophus in utendo hoc vocabulo quod est *συνέχεια* hoc loco negligentius videtur esse versatus »; ed in questa mia persuasione mi conferma il concetto che A. ci dà altrove del *continuo*, concetto che certo non si può applicare alla successione che è tra gli animali: Metaph. IV, 6. 1016a 7 (Bonghi, pag. 243): « ..... continuo di per sè è tutto quello che non è uno per toccamento; giacchè se tu ponessi delle legna l'una accosto dell'altra, non diresti che facciano nè un legno solo, nè un corpo, nè una sola qualunque altra cosa continua. » E nella Fisica V, 3. 227a 10: « La continuità è per sè una contiguità: dico che ci sia continuità tra due cose quando s'identificano e si unizzano quei termini dell'una e dell'altra, coi quali si toccano, e, come indica il nome, si *contingano* (si tengano insieme e facciano tutt'uno); il che non è possibile che succeda, finchè gli estremi restano due. Determinato questo, è chiaro, che la continuità è in quelle cose, delle quali deve naturalmente farsene una per via del contatto. »

(3) Qui secondo alcuni codici ed alcune edizioni seguirebbero queste parole: « Epperò il seme degli animali e dei vegetali è stromento dell'anima. » Quantunque il Trendelenburg ed il To. senz'altro le rifiutino come spurie, sono inclinato a tenerle per autentiche perchè servono di passaggio al seguente paragrafo; dopo aver detto che la funzione che sta a fondamento della vitalità è la riproduzione, non mi parrebbe fuori di proposito che A. avesse soggiunto che il seme è il mezzo della riproduzione.

3. L'anima è causa e principio del corpo vivente: *causa* e *principio* si predicano in molti sensi [1]: similmente l'anima è causa secondo tre dei modi da noi distinti; ed invero l'anima è quella da cui ha origine il movimento, l'anima è causa finale, ed è ancora causa come essenza de' corpi animati.

7. L'anima è causa del corpo vivente in tre modi:

4. Che essa ne sia la causa come essenza è chiaro [2]: infatti, l'essenza è per tutte le cose la causa dell'essere loro; la vita costituisce l'essenza dei viventi, e l'anima è appunto la causa ed il principio di questi. Inoltre l'atto è la ragione di ciò che è in potenza [3].

12. 1° in quanto essa è la forma, in cui consiste la essenza dell'essere vivente;

5. È manifesto che l'anima è pure causa finale: come la mente opera per alcunchè, così anche la natura; questo *alcunchè* è per lei il fine [4]; tal fine è l'anima negli esseri viventi, ed è conforme a natura; imperocchè tutti i corpi naturali, tanto degli animali quanto delle piante, sono strumenti dell'anima, siccome quelli che esistono in grazia di essa. Ed in due modi l'anima è il fine dei medesimi, *fine di cui* e *fine per cui* [5].

15. 2° in quanto è il fine, a cui servono come stromenti i corpi naturali;

6. Ma l'anima è senza dubbio ancora quella donde primitivamente procede il moto locale [6]: questa potenza non appartiene a tutti gli esseri viventi. Anche l'alterazione e l'aumento dipendono dall'anima.

21. 3° in quanto è il principio del moto.

---

(1) Il concetto di causa è così spiegato da A.: Metaph. IV, 2. 1013ª 24 (Bonghi, pag. 225): « 1. Causa in un senso si chiama ciò di cui una cosa è fatta.... 2. In un altro senso è la specie e l'esemplare..... 3. Di più, causa è quella di dove viene il primo principio del cangiamento o del riposo..... 4. Di più, la *causa* ha aspetto di fine, che equivale alla *cagione per cui.* » Qui A. dice che l'anima è causa in tre soli modi; il perchè ce lo dichiara il B.-St-H.: « ..... l'âme évidemment ne peut être la cause matérielle de l'être; et voilà comment Aristote parle ici de trois causes et non de quatre. »

(2) Metaph.: IV, 8. 1017ᵇ 14 (Bonghi, pag. 258): « D'un'altra maniera si dice essenza ciò che, stando di dentro a queste tali cose, che non si predicano di un soggetto, è causa a quelle dell'essere; l'anima, per esempio, all'animale. » Il Bonghi qui ci avverte che *essenza* equivale ad *essenza reale.* Il vocabolo *οὐσία*, che prima tradussi sempre per *essenza*, ora traduco comunemente per *sostanza*, forse meglio.

(3) Quest'atto è appunto l'anima. Cf. lib. II, capo 1° del *Trattato dell'anima* e l'*Introduzione* a questo opuscolo, dove è chiarito che il corpo (materia) è la potenza, e l'anima (forma) l'atto.

(4) « ..... Intellectus in his quae fiunt per artem, materiam ordinat et disponit propter formam: ergo et natura. Cum igitur anima sit forma viventis corporis, sequitur quod sit finis eius. » San Tommaso (Lectio VII). Non mi pare che abbia ragione il To. che delle parole che seguono poco dopo *καὶ κατὰ φύσιν* dice « nullo idoneo sensu »; nè il Trendelenburg che tralascia il *καί* « repugnante sententia »; certo a me ripugna di più il *τοῖς κατὰ φύσιν* del To., che parrebbe ammettere animali non naturali.

(5) L'anima è fine *di cui* in quanto dà forma al corpo; è fine *per cui* in quanto si serve del corpo, e questo è a lei riferito come stromento; chè appunto il fine *per cui* sono fatti gli stromenti è l'essere che operando si serve di quelli.

(6) Aristotele nel lib. I, 3, § 3 di questo Trattato (405ᵇ 12) ha distinto quattro maniere di moto: « Essendovi quattro maniere di moto, traslazione, alterazione, diminuzione e aumento, l'anima (se si muove) si dovrebbe muovere secondo una o più o tutte queste

Di fatto, il sentire ci si presenta come una certa maniera di alterazione, e niun soggetto sente se non ha l'anima. Il medesimo avviene riguardo all'aumento ed al deperimento: nessun essere deperisce o cresce naturalmente, se non è nutrito, e nessun essere si nutre, se non partecipa della vita.

28. Causa dell' aumento e della nutrizione: 1° secondo Empedocle;

7. Piglia adunque errore in questo Empedocle, soggiungendo [1] che l'aumento avviene nelle piante all'ingiù col mandar che esse fanno in giù le radici, perchè naturalmente la terra tende a discendere, all'insù perchè similmente il fuoco tende a salire. Imperocchè (416ª) egli non s'è formato un giusto concetto dell'*insù* e dell'*ingiù*, perchè l'*insù* e l'*ingiù* non sono a un modo nè nelle parti dell'universo, nè nel tutto; ma quello che è il corpo per gli animali, sono le radici per le piante [2], se pur devono gli organi dirsi identici o diversi a

maniere »; nel lib. II, 3, § 1° (414ª 31) attribuisce all'anima il moto locale del corpo, e così pure al § 4 (414ᵇ 5): « Ad alcuni degli animali, oltre le anzidette facoltà, appartiene anche il moto locale, ecc. » Qui l'anima viene considerata come la causa di ogni movimento dell'essere animato; ed è precisamente rispetto alla forza motrice del corpo che l'anima viene chiamata da A. *entelechia*. Fiorentino, Lezioni di filosofia, pag. 290. Napoli, 1880.

(1) Lo Zeller (To.: p. 139, 7) avrebbe voluto togliere come inopportuno il προστιθείς (Phil. d. Gr. I, pag. 537, n. 1); nella 3ª ed. (Leipzig 1877, pag. 718) non ne parla più; ma il To. ne ha mostrato ad evidenza la ragionevolezza: « Aristoteles dicit Empedoclem incrementa plantarum recte repetiisse ex nutritione, sed hoc non bene additum, graves nutrimenti particulas deorsum, leves sursum ferri. » Sicchè A. ammettendo quella parte della opinione di Empedocle che concordava colla sua, accenna solo a quell'altra in cui discordava, cioè al modo con cui agisce l'alimento; ma lascia supporre anche la prima parte con προστιθείς.

(2) A. insiste ancora su questo pensiero già da lui espresso nel lib. II, I, § 6 (412ᵇ 3): « Le radici si ragguagliano alla bocca; tanto l'una quanto le altre assorbono il cibo. » Il Trendelenburg a questo proposito: « In quo Linnaei dicti in mentem venit, plantam esse animal inversum. » Ma il medesimo trovo nel Segni pag. 61: « epperò si dice la pianta esser uomo a rovescio, » ed al Segni, se non lo ha tolto da altri, certo fu suggerito dal Timeo di Platone ove è detto: « L'uomo è un albero capovolto che tiene le radici nel cielo. » Ad ogni modo, allo stato attuale degli studi zoologici questa sentenza è più che altro un'immagine poetica; come vi hanno piante, per esempio, la comune drosera (cf. Darwin: Le piante insettivore: c. I, pag. 15. Torino, 1878) che si cibano per mezzo delle foglie [a]; così vi hanno animali che si cibano per mezzo delle estremità inferiori, per esempio, la medusa rizostoma. « Talchè si vede qui come sia artificiale quel carattere differenziale che gli antichi naturalisti ponevano come assoluto fra i vegetali e gli animali; la presenza cioè di molte bocche in quelli e di una sola in questi. Queste boccucce funzionano appunto come le radici nelle piante, poichè i succiatoi aspirano come mercè una tromba la preda abbracciata dai tentacoli, e la parte inutile è tenuta fuori, compiendosi per tal modo la digestione fuori del corpo dell'animale. » M. Lessona: Sunto delle lezioni di zoologia, ecc. pag. 95. Torino, 1877. Cf. anche Häckel: le règne des Protistes, trad par I. Soury, pag. 9-15. Paris, 1879.

(a) « Una pianta di drosera, coi margini delle sue foglie arricciati verso l'interno in modo da formare uno stomaco provvisorio, colle glandule dei tentacoli piegate strettamente e spremendi la loro secrezione acida la quale discioglie la sostanza animale da essere poi assorbita, s'alimenta, si può dire, come un animale. »

seconda che identiche o diverse sono le funzioni che essi compiono. Inoltre, qual cosa tiene insieme il fuoco e la terra che sfuggono per opposte direzioni? (1) Imperocchè essi si separeranno, se nulla li impedisce; e se vi ha alcunchè che li impedisca, questo alcunchè sarà l'anima e la causa per cui gli esseri viventi crescono e si nutrono.

8. Alcuni (2) sono di credere che la natura del fuoco sia l'unica causa dell'alimento e dell'aumento: e di vero, noi osserviamo che questo solo tra i corpi o gli elementi (3) si nutre e cresce. Onde altri potrebbe supporre che anche negli animali e nelle piante questo stesso elemento produca il medesimo effetto. Ma il fuoco è in alcun modo concausa (4), non già unica causa; piuttosto l'anima è la vera causa, per il motivo che l'aumento del fuoco va all'infinito, dura cioè fino a tanto che vi ha del combustibile, mentre per tutti gli esseri da natura composti vi ha un limite ed una proporzione (5), si riguardo alla grandezza come riguardo all'aumento, il che viene dall'anima, non già dal fuoco; dalla forma, anzichè dalla materia.

9.

2° secondo altri antichi.

3° secondo Aristotele.

9. Poichè una medesima potenza dell'anima è a un tempo vegetativa e generativa, sarà prima necessario trattare della nutrizione; perchè tale potenza si distingue dalle altre appunto per questa sua funzione. Pare che il contrario sia alimentato dal contrario; però non ogni contrario dal suo contrario, bensì quelli soltanto dei contrari, i quali non solamente si generano a vicenda fra di loro, ma che pure ricevono accrescimento l'uno dall'altro; perciocchè molte cose fra loro si generano scambievolmente, ma non sono tutte

18.

L'oggetto dell'anima vegetativa è l'alimento.

Se il contrario sia alimentato dal suo contrario.

---

(1) « ..... se essa (l'anima) si muove all'insù, sarà fuoco; se all'ingiù, terra; chè tali sono i movimenti proprii di questi corpi. Altrettanto dicasi dei movimenti intermedi ». A. De An. I, 3, § 5 (406^a 28).

(2) Non è chiaro a chi voglia alludere A.; secondo Simplicio sarebbe di nuovo da intendere Empedocle.

(3) Secondo il To. non sarebbe tollerabile la lezione τῶν σωμάτων ἢ τῶν στοιχείων e si dovrebbe leggere semplicemente τῶν σωμάτων; ma non credo che sia necessaria una larga lettura di A. per non ritenere impossibile una tale maniera di dire in lui; il fuoco è uno dei corpi, ma esso è anche uno degli elementi; e dopo averlo annoverato tra i corpi si corregge e lo pone fra gli elementi, perchè qui è meglio considerarlo nella sua natura primitiva.

(4) Metaph. IV, 5. 1015^a 20 (Bonghi, pag. 238:) « *Necessario* chiamasi quello senza cui, come concausa, non si può vivere; il respirare, verbigrazia, e l'alimento sono una cosa necessaria per l'animale; non si può farne senza. » Ed in nota il B.: « Di fatto, i cibi sono condizioni, senza le quali la causa della vita, che è il principio vitale, non può eseguire il suo atto; ma non sono già causa della vita essi stessi ».

(5) Come è noto, il concetto che A. ha delle specie è precisamente l'opposto di quello di molti naturalisti dei giorni nostri. Anche qui non è difficile citare fatti contro il pensiero di A., che per l'aumento degli uomini, per esempio, vi abbia un limite; già in antico Erodoto (I, 68) parla di un'età in cui gli uomini erano più alti che i suoi contemporanei; fra i moderni cf. Gené: « Dei pregiudizi popolari intorno agli animali », c. I, pag. 3. Torino, 1853; Darwin: « Viaggio di un naturalista intorno al mondo », pag. 204. Torino, 1872.

un *quanto*, come p. es. la sanità viene dalla malattia [1]. È poi evidente che nemmeno i contrari, a cui prima accennammo, sono in un medesimo modo scambievolmente l'uno alimento all'altro; ma per esempio, l'acqua è alimento al fuoco, il fuoco poi non è alla sua volta alimento dell'acqua [2]. Onde ne' corpi semplici [3] pare che piuttosto avvenga, che l'uno sia l'alimento e l'altro l'alimentato.

29. Se il simile sia alimentato dal simile.

10. Qui c'intoppiamo in una difficoltà: alcuni affermano che il simile viene alimentato dal suo simile, come pure aumentato; altri invece, secondochè dicemmo [4], tengono una opposta opinione e affermano che il contrario è alimentato dal suo contrario, e ciò perchè il simile è impassibile rispetto al simile; mentre l'alimento si trasforma e viene digerito, e la trasformazione di qualsiasi oggetto si fa in un contrario od in un intermedio [5]: arrogi che l'alimento riceve una qualche trasformazione dall'alimentato; ma

---

(1) E così altrove (De gen. et corrupt. I, 3. 317ª 34): « ..... il sano viene dal malato ed il malato dal sano »; ma la sanità e la malattia sono un *quale* e non un *quanto*.

(2) Il Trendelenburg nota: « Etiamsi aqua ea est, quae ignem extinguat largius effusa, excitat minutatim adspersa. » Nella Metafisica: I, 3. 983ᵇ 20 (Bonghi, pag. 14) « Talete ..... dice che sia l'acqua [il principio di tutte le cose] ricavando forse questa dottrina dal vedere che il nutrimento d'ogni cosa è umido, e fino il caldo se ne generi e viva. » Il B.-St-H. osserva: « On ne voit pas trop comment le feu s'alimente de l'eau, qui au contraire l'éteint. » Qualcuno de' commentatori antichi ne dà delle spiegazioni che qui riferisco: Filopono: « Che il fuoco pigli alimento dall'acqua è manifesto; infatti, si alimenta dall'umido; e l'olio non è che acqua modificata, e così pure la cera e simili altri corpi; le legna poi e simili sono materia al fuoco, perchè partecipano della umidità. » Temistio: « Il fuoco si alimenta dell'umido e della natura di ciò che è acqueo; ed invero, l'olio è un composto d'acqua e d'aria, de' quali elementi l'uno e l'altro è umido; e tali sono pure tutte quante le cose che sono molli e che si liquefanno; ma al contrario poi tutte queste cose non s'alimentano dal fuoco. La ragione di questo si è che nel fuoco prevale la forma, nell'acqua la materia; ora la materia può ben essere alimento alla forma, ma non la forma alla materia.

(3) Il B.-St-H. traduce: « Et dans les autres corps, il semble que les deux parties principales soient, l'une la nourriture, et l'autre, le corps nourri. » E in nota: « J'ai préféré la leçon que j'ai traduite, d'abord, parce qu'elle est donnée par Philopon et quelques manuscrits et plus conforme au contexte. » Primieramente il B.-St-H. ha sbagliato la traduzione di *μάλιστα* (che intenderei come equivalente a *μᾶλλον*, non unico esempio in cui per A. il superlativo starebbe in luogo del comparativo); in secondo luogo non è esatto il dire che Filopono abbia letto *ἄλλοις*; anzi nel testo aristotelico da lui citato sta scritto *ἁπλοῖς*, e se dal commento s'ha a congetturare qualcosa, verrà fuori piuttosto un *ἁπλοῖς* che un *ἄλλοις*; in terzo luogo *ἁπλοῖς* risponderebbe assai meglio all'andamento del pensiero aristotelico, perchè con *μὲν οὖν* si accenna a conchiudere il discorso precedente, che era intorno ai corpi semplici, l'acqua ed il fuoco.

(4) Il B.-St-H. traduce *ὥσπερ εἴπομεν* per « comme nous le disons ici », ed in nota aggiunge: « ou bien, comme nous l'avons dit, plus haut, au paragraphe précédent. » Ma si poteva risparmiare la nota e dare più chiaro il pensiero aristotelico traducendo senz'altro « comme nous l'avons dit. »

(5) Phys. V, 5. 229ᵇ 14 e seg.

non questo dall'alimento, come l'artefice non subisce mutazione veruna per parte della materia, ma sì questa da quello, e l'artefice passa solamente dalla inoperosità all'operosità [1]. 416ᵇ

11. Ma vi ha differenza a intendere per alimento ciò che il soggetto da ultimo si appropria [2] o ciò che dapprima. Se l'una e l'altra cosa è alimento, ma l'uno digerito e l'altro non ancora digerito, si potrebbe affermare che la nutrizione si faccia nell'uno e nell'altro modo: in quanto cioè esso non fu ancora digerito, il contrario viene alimentato dal contrario; in quanto fu digerito, il simile dal simile. [3] Quindi è evidente che gli uni e gli altri in un senso hanno ragione ed in un senso hanno torto.

3. Come si possano conciliare le due anzidette opinioni.

(1) Quasi non occorrerebbe che io ricordassi qui, traducendo A., che l'attivo del medesimo verbo può avere entrambi i significati, transitivo ed intransitivo, come in italiano; e che accade sovente che verbi transitivi piglino pure il significato intransitivo nella composizione: per esempio *βάλλειν,* gettare; *εἰσβάλλειν,* irrompere; *μεταβάλλειν,* cambiare (intr.): cf. Curtius: Gramm. della lingua greca, XII ed., § 476, 2. — Aggiungerò ancora che Temistio commenta questo passo nella seguente maniera: « A quella guisa che il legnaiuolo non è cangiato dal legno, ma il legno è da lui mutato, così è pure del corpo animato relativamente all'alimento. Che se alcuno volesse sostenere ad ogni costo che anche il corpo animato si cangia, gli si conceda pure, ma si ammetta che questa è un'altra specie di cangiamento, per cui passa dalla inoperosità all'operosità; così appunto accade al corpo animato rispetto al cibo, ed al legnaiuolo rispetto al legno. » Insomma il mutamento che qui intende A. è mutamento di forma; e questo ha luogo nell'alimento, ma non nell'alimentato. Ora, ecco la versione del B.-St-H.: « De plus, la nourriture elle-même est en un sens affectée par le corps qu'elle nourrit, et le corps ne l'est pas par la nourriture; de même que l'ouvrier n'est pas affecté par la matière, tandis que la matière, au contraire, l'est par lui: seulement, l'ouvrier la fait passer de l'inertie à l'acte. » Don Patricio Azcárate che traduce il B.-St-H.: « solo que el obrero la hace pasar de la inercia al acto. » — Il verbo *μεταβάλλω* mi richiama alla memoria un passo della Metafisica IV, 2. 1013ᵃ 32, ove il Bonghi (pag. 331) col Bz. (fort. recipiendum) vorrebbe cambiare *μεταβάλλοντος* in *μεταβαλλομένου,* inopportunamente, mi pare, perchè *μεταβάλλοντος* non è soltanto ciò che *attualmente cagiona il cangiamento,* come egli dice, ma anche ciò che *attualmente patisce mutamento.*

(2) O si legga *προσγινόμενον* col Trendelenburg o *προσκρινόμενον,* come pare abbiano fatto Temistio e Filopono (cf. Brentano, pag. 76, nº 11: De sensu et sens., c. 6, pag. 446ᵃ 14) il significato sarebbe sempre il medesimo; con questa differenza che nel *προσγινόμενον* è semplicemente indicata l'appropriazione de' materiali nutritizi; nel *προσκρινόμενον* è indicato anche l'atto del separare nell'alimento la parte nutritiva dalla parte non nutritiva. Preferisco *προσγινόμενον* perchè qui non è ancora parola, come è poco appresso, della funzione del digerire.

(3) Il Kirchmann qui e altrove fa alto lamento che A. se la cavi con vane distinzioni di parole; ma io domando: poteva egli fare altrimenti scrivendo di psicologia e non di fisiologia? Poteva egli fare a'suoi tempi una teoria della digestione considerata chimicamente? Forse che la distinzione di A. non potrebbe entrare anche in un trattato di fisiologia de' nostri tempi? — Il B.-St-H. non ha tradotto esattamente: « Si on l'appelle nourriture sous ces deux formes, bien qu'elle soit tantôt non digérée et tantôt digérée, etc. »

9. Ciò che si nutre è un corpo animato.

12. Niuna cosa essendo suscettiva di alimento se essa non è partecipe della vita, il corpo animato sarebbe l'alimentato in quanto esso è animato; di guisa che anche l'alimento si rapporta all'anima e non accidentalmente [1].

11. L'alimento vale per la nutrizione, l'aumento e la generazione.

alimento]

13. Altro è il concetto di ciò che è alimento, altro è il concetto di ciò che è atto a dare aumento; imperocchè in quanto l'animato è un *quanto* si ha ciò che è atto a dargli aumento; in quanto è un *questo* ed una sostanza, si ha l'~~aumento~~, perchè l'animato tende a conservare la sua essenza, e ciò avviene infino a che può alimentarsi; nè per questo è da dirsi che l'alimento sia il generatore dell'alimentato [2], ma sì bene di uno simile all'alimentato, perchè esso è già una sostanza [3], e nessun essere genera se stesso, ma solamente si conserva. Quindi tale principio dell'anima è una potenza atta a conservare l'essere che la possiede, in quanto quest'essere appartiene a quel determinato genere [4], e l'alimento è ciò che la mette in atto: quindi ancora è che senza l'alimento non può sussistere l'animato.

20 Alimento, alimentante ed alimentato.

14. E poichè noi abbiamo qui tre termini, l'alimentato, ciò onde si alimenta, l'alimentante; l'alimentante [5] è la prima anima, l'alimentato è il corpo che la possiede, e ciò onde questo si alimenta è l'alimento.

23. Quindi la prima potenza dell'anima sarà generatrice.

15. E come è giusto denominare ciascuna cosa dal suo fine, ed il fine è qui di generare un altro pari a se stesso, così la prima anima sarà la generativa di un altro se stessò [6].

---

(1) Il pensiero di A. è abbastanza chiaro, ma non l'ha inteso chiaro il B.-St-H.: « et par suite le mot nourriture est un terme relatif au corps animé, et ne doit point se prendre en un sens indirect »; nè ha fatto meglio il Kreuz: « ..... und demzufolge ist die Nahrung für ein Beseeltes wesentlich, und nicht blos eine zufällige Bestimmung. »

(2) Temistio: « Non si ha certo la generazione dell'alimentato; questo già esiste, ma del generato da quello. » Sofonia: « Ciò che è introdotto come un *quanto* è atto a dare aumento, come un *questo* ed una sostanza è atto a dare alimento. » Il B.-St-H. sciupa questo bel pensiero di A. nella seguente maniera: « La nourriture n'engendre pas l'être qu'elle nourrit, elle est en quelque sorte l'être nourri lui-même; car elle est déjà elle-même l'essence. »

(3) Il To.: « Quod libri scripti addunt *αὐτοῦ ἡ οὐσία* vel *αὐτὴ ἡ οὐσία*, id tam superfluum est vel potius ineptum (quasi filius non sit *οὐσία*), ut pro interpretamento satis infelici sit habendum. » Ma il figlio non è ancora generato, quindi non è ancora *οὐσία*. Cinque codici leggono *αὐτοῦ ἡ οὐσία;* tuttavia preferisco col Trendelenburg *αὐτὴ ἡ οὐσία*: « questa, cioè l'alimentato, è già una sostanza. »

(4) « Nutriendo id subest, ut corporis particulae et pereant et nascantur novae. Non igitur corpus servatur unum et idem numero, sed genere et natura. » Trendelenburg. Quindi il concetto di Aristotele è l'opposto di quello degli evoluzionisti, pei quali l'animale e la specie non si potrebbero più definire, perchè non sono forme fisse, ma transeunti.

(5) Il *τρέφον* (alimentante) va qui preso in senso causativo « che promuove l'alimentazione. »

(6) Di questo pensiero di A. veramente alto e vero ancora ai giorni nostri, il B.-St-H. sentenzia: « Aristote a confondu à peu près la nutrition et la génération. »

16. Ciò di cui altri si alimenta può essere duplice, come duplice è il mezzo con cui si governa la nave, la mano ed il timone: l'uno movente e mosso, l'altro soltanto movente [1]. Ogni alimento si deve poter digerire; il caldo produce la digestione; epperò ogni essere animato ha calore.

25. Essa usa il calore come mezzo per la digestione.

S'è adunque detto in generale che cosa sia l'alimento; in discorsi speciali intorno al medesimo se ne discorrerà ampiamente [2].

(1) È uno dei passi di questo *Trattato* che fanno maggior croce agli interpreti, ed, a vero dire, mi pare che se ne esageri la difficoltà. Il Dittenberger (per citarne un solo) sarebbe d'avviso che s'avesse a leggere nella seguente maniera (Göttingische gelehrte Anzeigen, 1863. pag. 1613): « *τὸ μὲν κινοῦν καὶ κινούμενον, τὸ δὲ κινούμενον μόνον*, ed interpreterebbe così: *τὸ μὲν* (scil. *τὸ θερμὸν*) *κινοῦν* (*τὴν τροφὴν*) *καὶ κινούμενον* (*ὑπὸ τῆς ψυχῆς*), *τὸ δὲ* (*ἡ τροφὴ*) *κινούμενον μόνον* (*ὑπὸ τοῦ θερμοῦ*). Nel cod. E, dice egli, vi ha *κινούμενον*; supponendo che originariamente vi fosse *κινούμενον μόνον* si spiegherebbe ottimamente l'origine della volgata. Vediamo di formolare qui netto il pensiero di A.: doppio è il mezzo onde l'animale si alimenta, come è doppio il mezzo per guidare una nave, cioè l'uno è la mano, stromento congiunto, come dicevano gli scolastici, l'altro il timone; la mano non è stromento mosso da alcunchè di esterno, si potrà adunque dire che la mano sia soltanto *movente;* il timone invece è mosso da alcunchè di estrinseco, ed alla sua volta muove la nave. Anche i mezzi dell'alimentazione sono due: come il nocchiero muove il timone colla mano, la quale essendo stromento congiunto si dirà che sia solo movente, così l'anima nutritiva muove, cioè digerisce l'alimento col calore, il quale si potrà perciò dire mezzo con lei congiunto, epperò soltanto movente, invece l'alimento, secondo mezzo della nutrizione, è mosso (digerito) e muove (mantiene nel suo essere il corpo animato). L'interpretazione di Temistio è diversa: « Sono due i mezzi de' quali si serve l'anima per nutrire il corpo animato, della potenza vegetativa e del calore naturale; ma l'una è con essa stessa connaturata, mentre il calore è come un mezzo in lei introdotto dal di fuori; in tal modo anche si potrebbe dire che il nocchiero adoperi a muovere la nave la mano ed il timone; ma l'una è con lui connaturata, l'altro è esternamente disgiunto. La potenza vegetativa essendo immobile, solamente muove; il calore invece è mosso dalla potenza e muove il cibo. Il cibo dal canto suo è soltanto mosso. » Filopono spiega altrimenti: « ..... Duplice dice questo stromento, l'uno movente e mosso, l'altro soltanto mosso e non anche movente; imperocchè il calore naturale, del quale come di stromento si serve l'anima per la nutrizione muove ed è mosso, è mosso dalla potenza vegetativa e muove l'altre parti..... ; l'alimento poi è mosso, ma non muove alla sua volta. » Ma Filopono conchiude poi col mostrare la sua incertezza sopra questo punto ; nè le ragioni sue o quelle di Temistio, o quelle ancora di altri, mi paiono valevoli; noi qui abbiamo due termini di paragone: l'anima vegetativa dall'una parte, il nocchiero dall'altra; l'anima vegetativa, col mezzo congiunto che è il calore, trasforma gli alimenti, il nocchiero col mezzo congiunto, che è la mano, muove il timone; il timone poi, che è mosso, alla sua volta muove la nave; l'alimento, che è trasformato, alla sua volta va a ristorare le perdite dell'organismo animato.

(2) Secondo Simplicio sarebbero indicati i libri « De generatione animalium »; e i libri « De generatione et corruptione. » Il Bz. (Ind. Ar. 104^b 16 seg.) e l'Heitz (Die verlorenen Schriften des Aristoteles. Leipzig 1865 pag. 59) credono che sia stato scritto da Aristotele un libro « intorno all'alimento. » — Quest'ultime linee furono così tradotte dal B.-St-H.: « Les éclaircissements viendront plus tard dans les traités consacrés spécialement à ce sujet »; e l'Azcárate: « Las ampliaciones vendrán más tarde en los tratados consagrados especialmente á este asunto. »

32. — 3. Chiarito questo [1], ragioniamo del senso in comune [2].

DELL'ANIMA SENSITIVA.

Definizione della sensazione.

La sensazione, come già fu detto [3], avviene per un movimento ed una passione [4] onde è modificato il senso, imperocchè essa pare che sia una certa maniera di alterazione [5]. Alcuni poi sog-

(1) « Avendo A. parlato della potenza vegetativa passa ora a discorrere del senso in generale ed in comune; di poi andando innanzi ne tratterà in particolare. » Alessandro d'Afrod., pag. 154, ed. Sp.

(2) Il B.-St-H. ha tradotto: « Ces points une fois fixés, parlons de la sensation en général et dans toute son étendue. » Noto primieramente che le parole *et dans toute* etc. sono un'aggiunta inopportuna del traduttore; di poi, non è vero il significato di *αἴσθησις*, che egli ci ha dato; questo vocabolo significa ad un tempo senso (facoltà) e sensazione (atto); qui pare che si debba intendere per facoltà di sentire; ma subito dopo deve tradursi per *sensazione;* infatti, A. in « De Anima », lib. II, 2. 413ᵃ 11 ha detto: « Siccome da ciò che per sè veramente ci riesce men chiaro, ma che per mezzo de' sensi ci è più manifesto, noi possiamo risalire a ciò che è più chiaro e meglio noto secondo ragione, ecc. »; ed a pag. 415ᵃ 19: « Secondo la ragione (il nostro concetto) gli atti e le operazioni sono anteriori alle potenze »; al che Filopono soggiunge: « Gli atti sono più evidenti delle potenze e sempre si deve far principio da quello che è più chiaro »; ond'è che per mostrare in che consista il senso, sarà prima da ricercare in che consista il suo atto, che appunto sta nel movimento e nella passione che modificano il senso.

(3) Cf. il capo precedente, § 6.

(4) Traducendo alla lettera si sarebbe dovuto dire: « Avviene in un essere mosso e patire »; ho cercato, se ci sono riuscito, di essere alquanto più chiaro. Il verbo *patire*, nel significato di *essere passivo*, lo adopero il meno che posso, ma talvolta lo adopero; è nel Segni ed in altri traduttori del cinquecento; del resto, sia lecito l'uso di tal verbo trattandosi di scritti filosofici; certo sta meglio il *patire* che l'*afficirt-werden* del Bender e l'*éprouver quelque chose* del B.-St-H. Il Waddington citando questa definizione (pag. 43) la rende inesatta: « La sensation..... consiste en une certaine manière de patir de la part des objets. »

(5) Le parole *δοκεῖ γὰρ κτέ* sono a provare che la sensazione consiste in un movimento ed in una passione. « L'alterazione, dice il Trendelenburg, è dei quattro generi di moto appunto quello che riguarda la qualità, sicchè congiunge insieme il moversi ed il patire »; e Temistio; « ogni essere che è alterato, viene alterato per via della passione e del movimento »; tutto questo è sfuggito al B.-St-H. che trascurando il *γάρ* tradusse: « Et paraît être une sorte d'altération que l'être supporte. » Ma dopo ciò è pur da confessare che il concetto di alterazione non fu ben chiarito da Aristotele. Nella « Metaph. IV, 21.1022ᵇ 15 » così definisce la passione: « In un senso si chiama passione la qualità nella quale ha luogo l'alterazione; il bianco e il nero, per esempio, e il dolce e l'amaro, ed il greve e leggierò e simili altre. » Qui il Bonghi (p. 309) osserva: « Questa definizione di passione che par chiara alla prima non lo è davvero. Per esser chiara dovrebbe essere distinta e chiara la nozione d'alterazione, per via della quale è determinata e colla quale è anche altrove (De An. II, 4. pag. 416ᵇ 34) congiunta. Se non che se si cerca in Aristotele cosa sia *alterazione*, s'è rinviato a passione; giacchè si definisce per una mutazione o *movimento di passione* (Metaph. XII, 2.1069ᵇ 12), ovvero, più in generale, per un movimento secondo qualità (Metaph. XIV, 1.1088ᵃ 32; Phys. V, 2. 225ᵃ 26). Di maniera che, per dirla col Trendelenburg (Kat., pag. 100) si è rimesso da un concetto all'altro, senza poter arrivare ad uno più alto e comprensivo. » Anche l'Hartenstein (pag. 12 in nota) si lamenta della medesima incertezza ed oscurità: « Etenim dicere: *ἀλλοίωσίς ἐστιν ἡ τοῦ ἀλλοιωτοῦ, ᾗ ἀλλοιωτόν, ἐντελέχεια,* nihil aliud est quam mutationem explicare per..... mutationem. »

giungono[1] che il simile è passivo da parte del simile: come ciò sia possibile od impossibile ad accadere l'abbiamo detto là dove s'è trattato in generale dell'*agire* e del *patire*[2]. 417ª

(1) Con questo, la definizione del sentire ottiene il suo compimento; ed importa quindi assai che non si trascuri quel καί che serve a connettere questa dichiarazione col concetto che poco prima ha dato del sentire; il B.-St-H. tradusse con un po'di negligenza: « Quelquefois on a prétendu qu'il n'y a que le semblable qui puisse être affecté par le semblable, etc. », ma bene il Kirchmann: « Einige behaupten auch hier, dass das Gleiche u. s. w. »

(2) E. Heitz seguendo le indicazioni di Diogene Laerzio ammette (pag. 79-80) che A. abbia scritto un'opera intorno all'*agire* ed al *patire*; il Trendelenburg (Gesch. d. Kateg. pag. 130 e seg.) crede parimenti che A. in un libro speciale abbia fatto ampio discorso intorno a queste due importantissime categorie. Forse la più probabile opinione è quella dello Zeller (Gesch. d. philos. d. Gr. II², 3ª Aufl. Leipzig 1879, pag. 89): « Aristotele nel De an. II, 5. 417ª 1 e De gen. an. IV, 3, 768ᵇ 23 colla formola: ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν rimanda al De gen. et corrupt. I, 7. 323ª 1, ed è pur molto verisimile che Diogene col titolo della trattazione da lui dato volesse accennare a questo passo od anche a tutto il primo libro di essa opera ». Il Bz. (Ind. Ar. 99ª 9, 100ᵇ 24) accenna pure a tale parte del « De generatione et corruptione. » Fra i commentatori antichi, Simplicio ebbe la medesima opinione. Chi legge potrà più facilmente fare giudizio intorno alla controversia quando consideri che le indicazioni di Diogene L. furono già le molte volte contraddette, e che non è unico il caso (nè è raro in A. stesso; le citazioni, già si sa, non erano allora fatte come è adesso, per comodo degli eruditi!), in cui un'opera viene da lui citata non col suo vero titolo, ma col titolo delle parti più importanti in essa discusse, e quando avrà esaminato alcune righe del passo del De gen. et corr. che qui gli metto sott'occhio: « Seguitando, dobbiamo trattare dell'*agire* e del *patire*, chè le opinioni tramandateci dagli antichi sono fra loro contraddittorie..... È al tutto ragionevole che ciò che è simile e che non ha assolutamente alcuna differenza, non sia passibile dell'azione del simile. E perchè mai piuttosto l'uno che l'altro sarà attivo? Inoltre se un che può essere passibile dell'azione del suo simile, potrà anche essere passibile dell'azione di sè stesso. Così stando le cose, nessun essere sarebbe nè corruttibile, nè immobile, se il simile in quanto simile è attivo; imperocchè ogni essere moverebbe sè stesso. E quello che è al tutto diverso e che in nessuna maniera è identico, parimenti; imperocchè la bianchezza nulla potrebbe patire dalla linea, o questa da quella, se non forse per accidente, come, se, per esempio, accidentalmente una linea fosse bianca o nera; imperocchè nè quelle cose che sono fra loro contrarie, nè quelle che risultano da contrari, escludono sè stesse dalla natura. Ma poichè non una cosa qualunque è fatta naturalmente per patire ed agire, bensì quelle che o sono opposte od hanno una opposizione, sarà necessario che tanto l'agente quanto il paziente siano un medesimo di genere, ma diversi e contrari di specie. Imperocchè il corpo dal corpo, il sapore dal sapore, il colore dal colore, insomma ciò che è di un genere, è atto a patire dal suo congenere, ed i contrari fra loro sono fra loro a vicenda attivi e passivi: epperò è necessario che l'agente ed il paziente siano in parte un medesimo, ed in parte fra loro diversi e dissimili. Ma poichè l'agente ed il paziente sono un medesimo e simili fra loro di genere (i contrari sono appunto di tal fatta), chiaro quindi procede che tanto i contrari quanto gli intermedi siano fra loro attivi e passivi: e veramente, in ciò sta ogni generazione e corruzione. Epperò è anche naturale che il fuoco riscaldi e che il freddo raffreddi, e che in generale l'agente renda il paziente simile a se stesso: imperocchè l'agente ed il paziente sono contrari, e la generazione si fa verso un contrario. Talchè è necessario che il paziente si trasmuti nell'agente: chè così appunto la generazione si farà verso il contrario. »

2. Come non si dia sensazione del senso stesso: la potenza e l'atto nel senso.

2. Ma qui ci si presenta una difficoltà [1], perchè mai cioè non si abbia sensazione dei sensi [2] stessi e perchè senza oggetti esterni questi non diano veruna sensazione, quantunque inesistano nel senziente e fuoco e terra e tutti gli altri elementi, i quali appunto o in sè o ne' loro accidenti [3] sono gli oggetti della sensazione. È adunque manifesto che la sensitività non è in atto, ma soltanto in potenza [4]; onde accade qui ciò che accade nel combustibile, il quale di per sè, senza che v'abbia qualche cosa che l'accenda, non arde, perchè allora brucerebbe se stesso e non vi sarebbe più bisogno del fuoco in atto. Siccome poi diciamo sentire in due significati (perchè primieramente quello che è in potenza ad udire ed a vedere diciamo che ode e vede anche quando per avventura dorma, ed in secondo luogo diciamo che sente quello che è già in atto di sentire), del pari si potrebbe affermare che anche il senso sia di due

(1) Empedocle, secondo A., faceva dell'anima un composto di tutti gli elementi (De An. II, 2. 404ᵇ 7 e seg.), e supponeva che essa conoscesse le cose perchè appunto consta de' principii onde risultano le cose; se l'anima è composta degli elementi e sente la terra colla terra, l'acqua coll'acqua, ecc., ne deriva che il senso è in atto, e che non occorre oggetto esterno perchè si abbia una particolare sensazione di terra, di acqua, ecc. Secondo Temistio poi A. nel muovere questa difficoltà avrebbe avuto anche un'altra mira, quella di pungere coloro che affermavano che l'anima era fornita di sensitività, pur disgiunta dal corpo. « Ed invero, se l'anima anche separata dagli organi corporei è capace di sentire, perchè non sentirà gli organi stessi che le sono mezzi a sentire? »

(2) Èvidentemente il *τῶν αἰσθήσεων* è qui da rendere per « dei sensi » od anche « degli organi sensori » (cf. Bz. Ind. Ar. 21ᵃ 15 *αἴσθησις = αἰσθητήριον*); invece il B.-St-H.: « Mais on demande pourquoi il n'y a pas sensation des sensations elles-mêmes »; ed in nota: « Peut-être, pour être plus clair, faudrait-il traduire: Il n'y a pas sensation des sens eux-mêmes; mais le mot dont Aristote se sert est le même, et au risque d'être obscur, j'ai dû l'imiter. Du reste, comme le mot qui signifie « sensation » en grec signifie aussi « sens », il est possible qu'il y ait ici une sorte d'équivoque. » Ma questa sua scusa aggrava il suo errore; egli doveva interpretare prima di tradurre, ed avrebbe visto che era impossibile intendere qui *αἴσθησις* per *sensazione*. Anche il Bender (Wahrnehmung) ed il Kreuz (Empfindung) commettono il medesimo errore; per contro il Voigt (Warum die Sinne sich nicht selbst empfinden?) ed il Weisse (Warum es nicht auch von den Sinnen selbst eine sinnliche Wahrnehmung giebt.....) veggono dirittamente. L'osservazione del Burger (II, 84) che in certe malattie i sensi sentano sè stessi, va fuori dei limiti della trattazione aristotelica.

(3) Simplicio: « Imperocchè noi sentiamo la durezza della terra, che di per sè le appartiene, ed inoltre il suo calore e la sua grandezza. »

(4) Il Segni (pag. 67): « Ma questi dubbi si risolvono agevolmente con la determinazione del senso, che non è in atto, siccome volle Empedocle, ma solamente in potenza. Onde avviene, che il senso non può sentir sè stesso; non sentendo e non conoscendo se non la cosa che è in atto: e non può sentire senza gli oggetti estrinseci, perchè essi oggetti sono gli agenti e quegli che lo riducono in atto. Nè sta il sensibile altrimenti col senso in potenza che si stia il fuoco col legno, che è atto a poter ardere; il qual legno per sè stesso non arderebbe: dove se egli avesse il fuoco in atto in sè stesso, egli arderebbe sè stesso: nè per fare tale operazione avrebbe bisogno del fuoco estrinseco. »

maniere, in potenza ed in atto. Altrettanto adunque dicasi del sentire, che può essere in potenza ed in atto [1].

14. Come si possa dire che un soggetto sia passivo tanto rispetto al dissimile, quanto rispetto al simile.

3. Innanzi tutto facciamo ragione che tornino a un medesimo il patire, l'essere mosso e l'essere in attività: e per vero, il moto è una cotale attività, sebbene imperfetta, come altrove s'è dimostrato. Ora ogni cosa è passiva ed è mossa per opera di un agente che è in attività. Epperò, come già fu detto, in un modo il simile è passivo per parte del simile, in un altro per parte del dissimile; imperciocchè è passivo il dissimile, ma dopo che esso fu passivo è diventato simile all'agente [2].

---

(1) Seguendo il commento che di questo passo ci dà Alessandro d'Afr. parrebbe che s'avesse a leggere non *ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι*, ma *ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητόν*: infatti egli osserva (pag. 155): « Posto che in due maniere si dice *sentire* (in potenza ed in atto), ammètte che similmente si dica *senso* in potenza ed in atto, e similmente ancora *sensibile* (*αἰσθητόν*). » Al Trendelenburg parve insopportabile la ripetizione di *αἰσθάνεσθαι* già nella prima edizione, e la tenne come sospetta: nella seconda edizione poi citando Alessandro ed il Torstrik accresce i suoi dubbi. Il To., che ha sostituito *αἰσθητόν* ad *αἰσθάνεσθαι* nel testo, si vale di questi argomenti: « Sententiarum nexus hic est: 9. *ἐπειδὴ δὲ τὸ αἰσθάνεσθαι λέγομεν διχῶς*... 12. *διχῶς ἂν λέγοιτο καὶ ἡ αἴσθησις*... 13. *ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητόν*. Ergo et absolutum iam est *τὸ αἰσθάνεσθαι* nec hoc loco ferri potest propter *ὂν* quod sequitur, *τὸ δυνάμει ὂν αἰσθάνεσθαι* » È curioso come il Burger (II, 85) senza ricordare Alessandro proponga pure *αἰσθητόν*: « Vere mihi videtur vidisse Trendelenburg locum ut legitur esse vitiosum. Non tamen igitur eiciendum sed emendandum censeo... Mihi... in mentem venit pro *τὸ αἰσθάνεσθαι* scribere *τὸ αἰσθητόν*, quo facto omnia egregie procedent. » Il Brentano (pag. 141, n. 80) approva il To.; dei traduttori tedeschi il solo Bender si attiene ad *αἰσθητόν*. — Preferisco il *τὸ αἰσθάνεσθαι*, non già perchè non sia ragionevole *τὸ αἰσθητόν*, ma perchè anche il *τὸ αἰσθάνεσθαι* può avere una spiegazione plausibile: 1° Se in A. si dovessero addirittura sopprimere le ripetizioni, anche le oziose, si porterebbe forse troppo grande guasto nei testi aristotelici; 2° Nè a Temistio, nè a Simplicio parve che *αἰσθάνεσθαι* fosse impossibile; 3° Non comprendo perchè il participio *ὂν* qui faccia difficoltà con *αἰσθάνεσθαι* = essendo l'un sentire in atto, l'altro in potenza; 4° Non è una semplice ed oziosa ripetizione, perchè con *ὁμοίως καὶ τὸ κτὲ* si fa più rigorosamente ed esattamente la distinzione del sentire in atto ed in potenza, conforme a quella che immediatamente precede intorno al senso: nel primo caso la distinzione è appena abbozzata, con termini, si potrebbe dire, volgari; nel secondo è più accurata e precisa; 5° O perchè mai nel capo seguente trattando dell'oggetto sensibile non si richiamerebbe alla distinzione di esso in attuale e potenziale, se l'avesse fatta poco prima?; 6° Dicendo sentire in due significati, non si viene ad intendere implicitamente il medesimo dell'oggetto sensibile?

(2) Il principio di questo paragrafo viene spiegato così da San Tommaso (Lectio X): « ...ita dicimus sentire in actu, ac si dicamus quod pati et moveri sint quoddam agere, idest quoddam esse in actu », e per citare qualcuno dei moderni, anche il Kirchmann intende nella stessa maniera: « Zunächst will ich es so nehmen, als sei das Erleiden und Bewegt-werden dasselbe mit dem Wirken... » Il pensiero di A. forse è questo: « Egli ha parlato nel precedente paragrafo del sentire in atto; ma ciò parrebbe ripugnare alla precedente sua definizione che il sentire consiste in una passione ed in un movimento; noi adunque consideriamo (prosegue) come siano tutt'uno il patire, l'essere mosso, l'essere in atto, cioè tutt'uno nel soggetto loro, ma diversi secondo il concetto (cf. Ueberweg. Grundriss d. Gesch. d. Phil. 1863, pag. 108); infatti il patire

21. Si distinguono i varii significati di potenza e di atto.

4. Dobbiamo altresì distinguere intorno alla potenza ed all'atto, perchè qui se ne parla alla semplice [1]. Può esserci un soggetto che sappia, in quella maniera che si direbbe che l'uomo sa perchè è uno degli esseri che sanno ed hanno scienza [2]; può esserci dall'altro canto un soggetto che sappia così come si direbbe anche a maggior diritto che sa colui che conosce la grammatica. Ma l'uno e l'altro di questi non è in potenza a un modo, sì bene quegli perchè cosiffatto è il suo genere e la sua natura [3], questi perchè volendolo potrebbe speculare, quando nessuna cosa esternamente lo impedisse: vi ha poi ancora un altro che di già specula, essendo in atto e propriamente conoscendo che cosa è questo oggetto deter-

---

inchiude un'alterazione, l'alterazione è un movimento, ed il movimento è un atto, sebbene incompiuto; ciò posto, si risolve ogni difficoltà e si vede come sia vera o non vera l'opinione di coloro che affermano che il simile patisca dal suo simile, perchè un soggetto mentre patisce e riducesi in atto è dissimile dall'agente, e quindi patisce dal dissimile; ma dopo che fu passivo e ridotto all'atto, allora patisce dal simile. E così in un certo senso hanno ragione e torto gli uni e gli altri. » Aggiungerò a maggior schiarimento le parole di Temistio: « l'essere in atto e l'essere mosso non sono un medesimo, e nemmeno l'essere in atto è un medesimo col patire; ma se un oggetto si muove è anche assolutamente in atto; che se non ogni essere in atto del pari si muove, sarà da dire che fra l'atto ed il movimento intercede quel medesimo rapporto che è fra i generi e le specie. » In Phys. III, 2. 201^b 31: « Il movimento pare che sia un atto, ma un atto imperfetto; n'è cagione che il possibile è imperfetto, ed il moto è l'atto del possibile »; ivi: VIII, 5. 257^b 8: « Inoltre fu prima determinato che si muove ciò che è mobile; e questo quando è mosso è in potenza e non in atto; ciò che è in potenza va all'atto. Il moto è quindi l'atto imperfetto del mobile. »

(1) Il To.: « Lege ἐλέγομεν, et intellige 14-24: nam περὶ αὐτῶν est περὶ τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν. » Il νῦν è qui da prendere nel senso spiegato da Filopono: « dice *ora* (νῦν) perchè poco prima usò il vocabolo potenza applicato al senso. » Sta bene λέγομεν come ἐλέγομεν; quantunque il discorso a cui si accenna si trovi nei paragrafi precedenti, pure si considera come presente, è in questo stesso capitolo: il περὶ αὐτῶν vale intorno all'atto ed alla potenza (περί τε τῆς δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας, dice Filopono); ed invero, il ragionamento s'aggira subito intorno ai vari significati di *potenza*; ed egli aveva prima adoperato l'uno e l'altro termine senza veruna distinzione. — Appena occorre qui di accennare alla cattiva congettura proposta dal Roeper (Philologus, vol. VII, p. 238. 1852), che vorrebbe leggere οὐ γὰρ ἁπλῶς, con cui distruggerebbe il nesso stabilito da νῦν fra ciò che precede e ciò che segue.

(2) Intendi qui « scienza » in larghissimo senso, come equivalente a « conoscenza »; così nel noto verso di Dante: « ..... per seguir virtute e *conoscenza*. »

(3) Il testo ha: ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη; dove ὕλη non è certo da prendersi nel significato di materia (fisica) e tanto meno di corpo, ma bensì di « natura, fondamento », e la natura dell'uomo è appunto « così fatta (il τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη di A. è in Temistio τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ φύσις τοῦ ἀνθρώπου) da essere capace della scienza » come nota Temistio; laonde non ha fatto bene il B.-St-H. a tradurre: « l'un peut savoir parce qu'il a tel genre et telle matière »; e in nota: « telle substance matérielle, organisée de façon qu'il est homme. »

minato A [1]. Entrambi i due primi hanno potenzialmente la scienza; ma l'uno fu modificato per via dell'imparare e più volte, dallo stato in cui prima era passò nell'opposto [2]; l'altro invece dall'avere il senso o dal conoscere la grammatica, vo' dire dal non essere in attività all'essere in attività; ma in maniera diversa dal primo [3]. 417b

(1) « La scienza in atto la indicò coll'aggiunta di *questo A*; e questo è colui che essendo in atto secondo la grammatica sa dire o scrivere questo A. » Così Filopono; ma forse « questo A » è da intendere in più larga maniera, perchè altrimenti bastava che Ar. dicesse: τὸ A, senza il τόδε.

(2) Il Trendelenburg: « Sive ex ignorantia, quae simplex est scientiae negatio, sive a contraria et falsa opinione ad veram sententiam. »

(3) Il To. fa una lunga e severa critica di questo paragrafo e propone larghi mutamenti che a me non paiono necessari; esaminerò brevemente le sue conclusioni: « 1° Offendit illud ἤδη quod per sensum non licet cum λέγομεν coniungere nec cum τὸν ἔχοντα per positum. » — Il Bz. dimostra (Ind. Ar. 314ª 10) che ἤδη « a tempore transfertur ad causarum vel ratiocinandi seriem et consequentiam »; laonde, se si dice che sa colui che è da natura ordinato a sapere, tanto a maggior diritto (ἤδη) si dirà che sappia colui che ha già imparato la grammatica. — « 2° Sed altius descendit corruptela, qua hic locus infectus est. Quod 29. legitur ὁ θεωρῶν ἐντελεχείᾳ ὤν id non potest ita ἀσυνδέτως scriptum fuisse, nec vero dixeris ἐντελεχείᾳ ὤν praedicari de eo quod est ὁ θεωρῶν: foret enim non ὤν sed ἐστί. Deinde frustra quaeris verbum, quod omnibus his nominativis lucem offundat et sensum addat. » — Intendo ὁ δ'ἤδη θεωρῶν [ἐστι] [a] che desumo da δυνατός ἐστιν, e così l'enumerazione incominciata da quello che è in potenza si spinge anche a comprendere quello che è in atto, nè si può dire che questo non trovi un addentellato con ciò che precede, perchè il τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικήν abbraccia ad un tempo la potenza (seconda) e l'atto (primo). — « 3° Manifestum est desiderari vocabulum quo significetur institutum recensum continuari, praesertim quum ὁ θεωρῶν ἐπιστήμων ceteris ἐπιστήμοσι, qui δυνατοί tantum sunt, quodammodo opponatur. Id vero vocabulum peropportune servavit Sophonias, quum scribat τρίτος δέ... ὁ... ἤδη θεωρῶν ». — Non solamente Sofonia, anche Temistio avrebbe conservato questo τρίτος; ma ciò non basta per inserirlo senz'altro in A.; i commentatori hanno qui fatta più precisa l'equivalente espressione aristotelica: ὁ μὲν... ὁ δὲ... ὁ δὲ..., che si può benissimo rendere « il primo... il secondo... il terzo... », od anche « l'uno... l'altro... il terzo... » — « 4° 31. ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθείς cet. Sed hoc manifesto absurdum est: infans enim nondum didicit. » — Non mi pare questa una ragione sufficiente per leggere come vuole il To: οἱ κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες ἐνεργείᾳ γίνονται ἐπιστήμονες, perchè quando si è detto che « uno fu modificato, ecc. », s'intende che non è più in potenza, ma è passato all'atto, ed A. ci ha significato il modo con cui si effettua questo passaggio; l'altro che ha già la grammatica, ma che non se ne occupa, passa all'atto, ma in un modo diverso dal primo; nè veggo il perchè A. avrebbe dovuto indicare questo passaggio col perfetto ἠλλοιωμένος, anzichè coll'aoristo (Curtius: Gramm. Gr. § 497). — 5° Siccome tutto questo discorso di A. è fatto per essere di poi applicato alla distinzione del senso, non è improbabile l'anticipazione di αἴσθησις; o per lo meno, è tanto probabile quanto l'ἀριθμητικήν volutogli sostituire colla scorta di Temistio.

(a) Per θεωρῶν ἐστιν cf. De An. III, 3. 428b 13: ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος; « la sensazione de' sensibili proprii è verace od ha (è avente, ἔχουσά ἐστιν) pochissimo errore ». Del resto θεωρῶν adoperato, si può dire, come aggettivo, occorre pochi righi dopo nello stesso capo 5. 417b 5: θεωροῦν γὰρ γίγνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην: diventa speculante (e potevasi dire θεωρεῖ) quello che ha la scienza.

In quanti significati s'intenda il *patire*.

2. 5. Nemmeno il patire avviene in un solo modo; ma nell'uno è un guasto che deriva dal contrario [1], nell'altro è piuttosto un salvamento del potenziale mediante l'attuale ed il simile, simile così come è simile la potenza all'atto [2]: di vero, il soggetto fornito di scienza passa all'atto di speculare, il che o non è una alterazione (perchè anzi l'essere progredisce verso il suo fine ed il suo atto [3]) od è un diverso genere di alterazione. Epperò non è bene a dire che il pensante, quando pensa, patisca alterazione, come non la patisce chi fabbrica una casa quando la fabbrica. Adunque ciò che riduce dalla potenza all'atto un soggetto in quanto intende e pensa non debbe avere il nome d'insegnamento, ma un altro nome; nè colui che essendo in potenza impara e riceve la scienza da chi è in atto ed in grado d'insegnarla è da giudicare che sia passivo [4], come già fu detto [5]; oppure s'hanno a riconoscere due specie di alterazioni, delle quali l'una sia un mutamento nel verso delle disposizioni privative [6], l'altra per contrario nel verso degli abiti e della natura del soggetto.

(1) Metaph. IV, 21. 1022ᵇ 15: « In un senso, si chiama passione la qualità nella quale ha luogo l'alterazione: il bianco e il nero, per esempio, e il dolce ed amaro, e il greve e leggiero e simili altre. In un altro senso, gli stessi atti già e le alterazioni. E tra questi anche più le alterazioni ed i movimenti dannosi, e sovratutto i danni dolorosi; inoltre le grandi sventure ed i grandi dolori diconsi passioni. »

(2) Seguo la punteggiatura del To., che limita la rassomiglianza per via di οὕτως. Ecco la interpretazione di San Tommaso (Lectio XI): « Quod... in actu est non est contrarium ei, quod est in potentia in quantum huiusmodi, sed magis simile, nam potentia nihil aliud est quam quidam ordo ad actum: nisi autem esset aliqua similitudo inter potentiam et actum, non esset necessarium quod proprius actus fieret in propria potentia. »

(3) Il Fiorentino (Lezioni di filosofia, pag. 67 in nota) cita questa sentenza di A. in modo che è poco intelligibile: « Hegel ritiene la sentenza aristotelica, che, cioè, lo spirito umano è accrescimento in sè (ἐπίδοσις ἐφ' ἑαυτό) ».

(4) A. toccando dei due gradi di potenza, mette nel primo luogo la potenza seconda, nel secondo luogo la potenza prima; l'uno ha già la scienza (potenza seconda) e passa all'atto occupandosi dell'oggetto della sua scienza; non si deve dare a tal oggetto, che è occasione a tale passaggio, il nome d'insegnamento; l'altro è ancora nello stato di perfetta ignoranza (potenza prima) e passa all'atto; non si deve dire che costui patisca un'alterazione, perchè anzi progredisce verso il suo essere, al suo perfezionamento.

(5) O si può intendere « nel discorso precedente », oppure si potrebbe anche credere che A. voglia alludere, come crede Simplicio, ad alcuno degli antichi filosofi pei quali l'acquisto della scienza sarebbe stata un'alterazione che pativa il soggetto.

(6) Il Bonghi, pag. 309: « Un altra distinzione tra l'abito e la disposizione..... è quella che si ritrae dal De An., lib. II, cap. 5, § 5; per illustrare la nozione del patire, dice che vi ha patire di due sorta: quello di dove risulta la corruzione della cosa che patisce, e quello di dove ne risulta la perfezione: il primo lo chiama *un mutare nel verso* delle disposizioni privative: il secondo un *mutare nel verso dell'abito e della natura*. Dal che..... si ricava che la disposizione ha più ragion di materia e l'abito più ragione di forma, giacchè la disposizione è più prossima allo sformarsi, e l'abito al naturarsi dell'oggetto. »

16. Si applicano le precedenti distinzioni al particolare discorso intorno al senso: differenza fra sentire e pensare.

6. Il primo mutamento che si fa nel senziente segue per opera di chi lo genera [1], perchè dopo che esso fu generato ha di già il sentire così come s'è dichiarato che egli ha la scienza [2]: quando poi esso è in atto di sentire si dice che è nella condizione corrispondente a quella di chi specula [3]: vi ha tuttavia qui una differenza, in quanto che gli oggetti che portano il sentire all'atto operano dal di fuori, p. es. il visibile, l'udibile e così via via tutti gli altri sensibili; il che procede da questo che l'atto del senso si applica agli individui, mentre la scienza si applica agli universali, e questi, in certo modo, inesistono nell'anima stessa [4]: quindi il pensare è in piena facoltà [5] del soggetto, potendo egli pensare quando il voglia, ma non il sentire, essendo necessaria per questo la presenza del sensibile. Altrettanto succede ancora per le scienze che concernono i sensibili [6], e per la medesima ragione, perchè i sensibili sono nel novero delle cose individue ed operanti dal di fuori. Ma ci si offrirà forse di nuovo l'occasione di chiarire largamente questa materia [7].

---

(1) Atto primo: cf. per la distinzione dell'atto primo (paragonato alla scienza) e dell'atto secondo (paragonato allo speculare) il principio della « Introduzione: » colui che è generato ha già l'atto primo o potenza seconda del senso.

(2) Il testo dice semplicemente ἔχει ἤδη ὥσπερ ἐπιστήμην καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι, e significa: « l'animale appena generato è fornito della sensitività così come si è detto che egli ha la scienza: » cioè egli ha il sentire nella potenza seconda; quindi non riesce chiaro il B.-St-H.: « il a déjà comme la science et la sensibilité »; il καί doveva farsi rispondere ad ὥσπερ.

(3) « Si sensus agit, haec actio (τὸ κατ' ἐνέργειαν) eadem ratione se habet ac supra contemplatio (ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν) » Trendelenburg. Dunque l'atto primo del senso (o potenza seconda) diventa atto secondo; ciò esprime A. col richiamarci all'esempio sopra addotto di chi specula (ὁ θεωρῶν); quindi non è esatto il B.-St-H.: « Être en acte a les mêmes nuances qu'avait plus haut le mot percevoir ».

(4) « Gli universali considerati non come sussistenti in realtà, ma come segni comuni che esprimono individui simili possono essere o concetti o parole: concetti se più individui rispondono ad uno stesso pensiero della mente; parole o nomi, se rispondono ad uno stesso vocabolo. Sicchè coloro che tenevano essere gli universali privi di sussistenza reale s'accordavano nel dire che erano *post rem*, ma differivano nel determinare precisamente che cosa fossero; i più temperati affermavano: sono concetti, e la loro dottrina fu detta concettualismo; i più esorbitanti, sono *nomi;* e la loro dottrina fu detta nominalismo, benchè quest'ultima nomenclatura comprendesse gli uni e gli altri. » F. Fiorentino: Storia della filosofia. II, pag. 67. Napoli, 1879.

(5) Il testo dice: « ἐπ αὐτῷ »; il B.-St-H. traduce « spontanément »; qui non si tratta di *pensare* o *sentire* spontaneamente, ma si dice che si pensa quando *si vuole* e si sente quando *si può*; quindi il *pensare* è in nostra balìa (ἐπ' αὐτῷ), il *sentire* no, secondo un certo rispetto.

(6) Aristotele contrappone le scienze che hanno per oggetto il sensibile e da lui dette altrove ἱστορίαι, per esempio, la medicina, l'architettura, la geografia, alla scienza che ha per oggetto il sovrasensibile o scienza prima o filosofia. Di ἐπιστῆμαι dice il B.-St-H.: «..... mais il serait possible aussi le traduire: dans les notions. » Tale non può essere il significato di ἐπιστῆμαι.

(7) Molto probabilmente qui si allude a quella parte del lib. III del « Trattato dell'anima », in cui è esposta la dottrina intorno alla intelligenza (c. 4-8).

Conclusione.

29. 7. Per ora basti aver messo in sodo che non in un solo significato si predica di un essere la potenza, ma nell'uno sarebbe come se dicessimo che un fanciullo può capitanare un esercito, nell'altro che può capitanarlo chi ha raggiunto l'età da ciò; e precisamente in questo secondo modo sta la cosa rispetto alla sensitività [1]. Ma non avendo nomi la differenza di questi due gradi, ed avendo dall'altra parte determinato che essi sono diversi e come sono diversi, sarà 418ᵃ necessario che ci serviamo dei termini *patire* ed *alterarsi*, per quanto essi possano torcersi a tale significazione [2]. Il soggetto capace di sentire è potenzialmente tale quale è di già attualmente il sensibile, secondo quello che si disse: è passivo fino a tanto che non è ancora fatto simile a questo, ma dopo che fu passivo e si è fatto simile è divenuto tale quale è il sensibile stesso.

Dell'oggetto sensibile: sue specie:

6. — 6. Dobbiamo quindi primieramente trattare degli oggetti sensibili a ciascuno dei sensi [3]. Il sensibile può essere di tre specie: due di esse diciamo di sentirle per sè, una per accidente: delle due prime l'una comprende i sensibili proprii di ciascun senso, la seconda i sensibili comuni a tutti i sensi [4].

---

(1) Cioè si dice che l'anima sente, come si dice che può comandare ad un esercito chi ha raggiunto l'età per questo. « De sensu et sensili » 4. 441ᵇ 22 « ..... il sentire non è come l'imparare, ma come lo speculare ». « Fu detto come va inteso il senso in potenza; non così come diciamo che un fanciullo è stratego in potenza, ma come è stratego in potenza chi ha l'età e l'abito da ciò. » Temistio.

(2) Il ragionamento di A. è questo: « Siccome questi due gradi di potenza non hanno nome, noi dopo averli entrambi definiti e dopo aver mostrato in che consistano, ci serviremo dei termini non proprii *patire* e *alterarsi*, considerandoli come fossero proprii. » La maniera con cui il B.-St-H. tradusse questo pensiero non risponde perfettamente al testo: « Mais comme cette différence n'a pas reçu de nom spécial, bien que nous ayons dit pourtant que ces acceptions sont distinctes et comment elles le sont, nous avons dû nécessairement nous servir des mots *souffrir* et *être altéré*, comme d'expressions reçues. »

(3) Il Trendelenburg: « Aristoteles, quod praeceptum supra (II, 4. 415ᵃ 20) dederat, nunc sequitur, ut prius res sensibus subiectas quam sensus ipsos definiat. »

(4) Simplicio: « Forse *a tutti* in luogo di dire *alla maggior parte* dei sensi. » Filopono: « Dice che questi oggetti sono comuni a tutti i sensi, non già perchè ciascuno di essi cada sotto tutti i sensi, ma perchè ciascuno cade sotto la più parte e non sotto un solo de'sensi; alcuni poi cadono sotto tutti i sensi. » Temistio: « Oggetti comuni alla più parte de' sensi sono il movimento, il riposo, il numero, la figura, la grandezza; ma il movimento è alcunchè di comune a' sensi, perchè lo apprendono la vista e l'udito «... mi ferisce un calpestio di correnti cavalli (Om., Il. X, 535) »; ed anche l'odorato, quando si avvicina o si allontana l'oggetto odorabile, e similmente il gusto; il tatto poi anche in modo più chiaro. » Riferirò ancora un passo dal De sensu et sensili: 4. 422ᵃ 29: « Democrito ed i più degli indagatori della natura, insomma tutti coloro che parlano del senso, fanno una stranezza: fanno cioè tutti i sensibili tangibili. Ma se così fosse, seguirebbe senz'altro che anche ciascuno degli altri sensi sia una specie di tatto: che ciò sia impossibile, non è difficile a riconoscere. Ed inoltre considerano gli oggetti comuni a tutti i sensi come se fossero sensibili proprii; imperocchè la grandezza e la figura, l'aspro ed il liscio, ed inoltre l'acuto

2. Dico proprio di un senso quel sensibile che non può essere percepito se non da quel senso particolare, il quale intorno ad esso non può cadere in fallo, tali sono p. es. il colore per la vista, il suono per l'udito ed il sapore pel gusto. Il tatto ha un maggior numero di differenze [1]; ciononostante ognuno de' sensi discerne i proprii oggetti, e non erra quando giudica del colore e del suono, ma sì quando giudica che cosa è il corpo colorato o dove esso è, e che cosa è il corpo sonoro o dove esso è [2].

11.
1° sensibile proprio;

3. Questi oggetti pertanto si dicono proprii di ciascun senso [3]; comuni invece il moto, la quiete, il numero, la figura, la grandezza,

16.
2° sensibile comune;

---

e l'ottuso ne' volumi de' corpi sono oggetti comuni, se non a tutti i sensi, almeno alla vista ed al tatto. Epperò ancora ne conseguita che intorno a questi i sensi cadano in fallo, ma non intorno agli oggetti proprii; per esempio, la vista non cade in fallo, giudicando intorno al colore, nè l'udito intorno ai suoni. Alcuni poi riducono i sensibili proprii ai comuni, come fa Democrito; perchè del bianco e del nero, l'uno dice che sia l'aspro e l'altro il liscio, e riduce dall'altro canto i sapori alle figure. Ma per contro o non appartiene ad alcuno de' sensi od appartiene alla vista il giudicare de' sensibili comuni. » Nel che i moderni si accordano con A.; così il Bernstein (I sensi dell'uomo. Milano, 1879, pag. 15): « Possiamo conoscere la forma dei corpi molto meglio per mezzo dell'occhio, che non per mezzo del tatto, e per solito completiamo per via di quest'ultimo senso le cognizioni somministrate dall'occhio, e valutiamo in massima parte per mezzo dell'attività dei nostri muscoli la forza che esercita una pressione. »

(1) Il To.: « — ἡ δὲ ἀφὴ πλείους μὲν ἔχει διαφοράς· — ἀλλ' ἑκάστη γε κρίνει περὶ τούτων κτέ. Addidi post διαφοράς signum orationis interruptae: nam nisi moneatur, vix poterit qui haec legit non putare opponi inter se μέν et ἀλλὰ — γέ, quod tamen a vero longe abest ». Il γέ serve ad affermare che non ostante le differenze del tatto, tuttavia anche al tatto si applica quello che si dice degli altri sensi; vuol dire A. cioè che mentre gli altri sensi non errano nel giudicare dell'*unico* sensibile proprio, il tatto non erra nel giudicare dei *più* sensibili proprii, perchè, come si vedrà di poi, esso non è unico senso, ma l'unione di più sensi. Onde non è il caso di discorso interrotto; la vera interpretazione è quella di Temistio che qui traduco: « Ma quantunque le cose che cadono sotto il senso del tatto siano più, tuttavia questo si attua intorno a quelle nella medesima guisa che gli altri sensi, od a quel modo che ciascuno degli altri sensi rispetto al proprio sensibile, anche il tatto intorno ai proprii sensibili non va soggetto ad errore, e come la vista non s'inganna a dire che è il colore, ma sì bene che è il colorato, nè l'udito a dire che è il suono, ma sì bene che cosa è che suona od in qual luogo, se a destra od a sinistra, o di dietro o dinnanzi, così anche il tatto apprende il duro per sè, ed apprende che è il duro, ma non può dire *per sè*. »

(2) Dopo di avere letto la mia traduzione, confermata dal passo sopra citato del *De sensu et sensili* e dalla interpretazione di Temistio, il quale afferma che il senso non erra a dire *che è colore*, ma che è corpo colorato, veggasi quella di B.-St-H. « ... Mais chaque sens discerne ce qui lui est propre, et ne se trompe ni sur la couleur, ni sur le son; mais il connaît ce qui est l'objet coloré et où il est, ou bien ce qui est l'objet sonore et où il est. » Il Segni (pag. 72): « E così nel tatto nasce l'inganno non nel discernere il caldo o il freddo o l'umido o il secco, ma nel giudicare quelle cose che sieno soggetto delle qualità dette e nel giudicare la loro positura ».

(3) Il To.: « Corrigendum est nisi fallor ἑκάστης vel, quod Themistius habet, ἑκάστης

perchè siffatti oggetti non sono proprii di alcun senso, ma sono comuni a tutti; ed invero, un movimento può essere percepito col tatto e colla vista.

3° sensibile per accidente.

20. 4. Dicesi sensibile per accidente un oggetto quando p. es. quel tal corpo bianco fosse il figlio Diare[1]: ciò s'apprende per accidente, perchè al bianco appartiene accidentalmente questa determinazione che il senso percepisce[2]. Epperò il senso in quanto è di questa o quella natura[3] non è punto passibile dell'azione di quel sensibile. Tra i sensibili, i proprii sono i sensibili per eccellenza e sono pur quelli pei quali è conformata la natura di ciascun senso.

Della vista; suo oggetto.

26. — 7. L'oggetto della vista dicesi visibile: sono visibili tanto il colore quanto ancora altre cose che ben si potrebbero indicare con un giro di parole, ma che per avventura mancano di un termine proprio: quello che noi vogliamo intendere diverrà chiarissimo

---

αἰσθήσεως: nunc vero quum αἰσθητηρίου supplendum sit, id iusto durius videtur esse. » Non è punto da correggere: il Bz. (Ind. Ar. 484ᵃ 59) ci avverte che « pronomina demonstrativa interdum non sequuntur genus eius nominis, ad quod referuntur, sed neutro genere ponuntur »; e lo Stalbaum (Plat. Simp., pag. 219, C): « solent enim pronomina neutrius generis interdum sic poni, ut referenda sint ad nomina feminina vel masculina. »

(1) Filopono: « Si dice che questo Diare fosse un amico di Aristotele: almeno, si mostrano lettere dell'uno all'altro. »

(2) San Tommaso (Lectio XIII): « ... haec vis cogitativa [quae dicitur etiam ratio particularis] est in parte sensitiva, quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur. In animali vero irrationaliter fit apprehensio intentionis individualis per aestimationem individualem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium vel aliquid huiusmodi. Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi, quod contingit ei in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto, unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo et hoc lignum prout est hoc lignum; aestimativa vero non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis, sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis, et hanc herbam in quantum est eius cibus; unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali; naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias vel passiones, persequendas vel fugiendas. »

(3) Il Trendelenburg interpreta: διὸ καὶ οὐδὲν πάσχει ᾗ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ: ᾗ ita voce collocandum, ut ad sequens ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ pertineat; nullus sensus a tali re qualis non per se est, sed κατὰ συμβεβηκός est, pellitur. » Alla quale interpretazione non so a verun patto adattarmi, perchè inutile quell'artificiosissimo trasponimento di τοιοῦτον. Il neutro è qui giustificato dalle ragioni addotte poco fa in favore di ἑκάστου: ἡ αἴσθησις ᾗ τοιοῦτον οὐδὲν πάσχει ὑπὸ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητοῦ: il senso in quanto è di questa o quella determinata natura, cioè in quanto p. es. è vista (ᾗ τοιοῦτον), non è passibile affatto dell'azione del sensibile per accidente. »

andando innanzi [1]. Visibile è adunque il colore: il colore è ciò che sta sopra al visibile in sè, al visibile in sè non già per la definizione, ma perchè contiene in se stesso la causa della visibilità [2]. Ogni colore è motivo del trasparente in atto, nel che sta appunto la natura di esso; epperò non è visibile senza la luce, ma sì bene 418b

(1) Aristotele in Metaph.: I, 1. 980a 21 pone il senso della vista al disopra di ogni altro; le sensazioni che si hanno per mezzo della vista « son quelle che ci fanno meglio conoscere una cosa e ci indicano molte differenze. » A. divide gli oggetti visibili in due classi: quelli dell'una classe sono compresi sotto un unico termine « il colore »; quelli dell'altra non hanno un termine proprio e sono gli oggetti visibili nell'oscurità e nella luce, ma sotto un diverso rispetto, cioè nell'oscurità si veggono come infocati, nella luce ci si presentano col proprio colore; di questi ultimi oggetti egli dice che si possono indicare con un giro di parole, con un discorso (λόγῳ) ed il Bernays (Zwei Abhandlungen über die Aristotel. Theorie des Drama, pag. 81. Berlin, 1880) traduce così questo passo: « Man kann das wohl in einem Satze ausdrücken, aber ein gangbares Wort giebt es nun einmal nicht dafür. » Il B.-St-H. rende il testo aristotelico nel seguente modo: « Le visible est la couleur, et tout ensemble tous ces objets qu'on peut désigner par le langage »; qui parrebbe che il colore e gli altri oggetti visibili, che costituiscono una classe diversa dal colore, siano messi da A. tutti in un fascio, mentre invece egli è accuratissimo nel distinguere l'uno dagli altri; nè il « par le langage » risponde al λόγῳ: e qual è l'oggetto che non si possa indicare col linguaggio? e quale oggetto, per conseguenza, sarebbe ancora invisibile? Nè mi sembrano aver meglio provveduto alla chiarezza i traduttori tedeschi che traducono λόγος per « Begriff »; il λόγος è qui contrapposto a χρῶμα, a ἓν ὄνομα, e significa « discorso, giro di parole. » Andando innanzi nella discussione (al § 4, pag. 419a 1) = προελθοῦσι, si intenderà quello che si vuol dire. Anche προελθοῦσι fu frainteso dal B.-St-H., perchè esso non significa « à mesure que nous avancerons »; ma si farà manifesto tutto a un tratto quando ci saremo avanzati circa alla metà del capitolo. — Il termine λόγος mi richiama alla memoria la definizione del sillogismo: συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι, che fu così volgarizzata dal Fiorentino (Lez. di Filosofia, pag. 141): « Sillogismo è una ragione (λόγος), in cui poste alcune cose, da esse segue necessariamente qualcos'altro diverso da ciò che esse sono »; questa traduzione del Fiorentino, identica con quella dell'Hegel (Der συλλογισμός ist ein Grund, in welchem, wenn Einiges gesetzt ist, ein Anderes als das Gesetzte nach der Nothwendigkeit folgt), è passibile della medesima critica che T. Waitz (Organon, vol. I, pag. 371. Lipsiae 1844) muove all'Hegel: « Non recte Hegel..... neglexit enim verba τῷ ταῦτα εἶναι bene expressa a Biesio I, pag. 130: so dass sich dieses an iene unmittelbar anschliesst; neque recte vertit λόγον, quem haud scio an optime reddamus Gallico vocabulo utentes *raisonnement* (raison, λόγος). » Il Biese rende qui λόγος per « esposizione (Darstellung) », il Trendelenburg (El. log. Arist., pag. 30. Berolini, 1872) per « oratio »; ed il Bonghi (pag. 239 in nota), per « ragionamento »; a mio avviso il vero significato qui del vocabolo è quello del Trendelenburg « discorso. » A. Gellio (Noct. Att. XV, 26): « Syllogismus est oratio, in qua consensis quibusdam et concessis aliud quid quam quae concessa sint per ea quae concessa sunt necessario conficitur. »

(2) Cf. la « Prefazione » a questo opuscolo pag. 10. Il B.-St-H. ha dato infedelmente il pensiero aristotelico: « Ainsi le visible est la couleur, et la couleur est ce qui est sur la chose visible en soi. Visible en soi est ce qui est visible, non pas d'après son appellation seule, mais qui l'est parce qu'il a en soi la cause qui le rend visible. » Anche qui il B.-St.-H. non ha veduto rettamente il significato di τῷ λόγῳ nè il doppio significato del καθ'

ogni colore [1] di ciascun corpo è visibile alla luce. Quindi, la prima cosa, ci convien dire che sia la luce.

4. Il trasparente e la luce.

2. V'ha senza dubbio un che di trasparente [2]: chiamo trasparente quello che è visibile; non che possa dirsi assolutamente visibile per sè, ma è visibile per un colore estraneo: tali sono l'aria, l'acqua e molti dei corpi solidi: non è già che essi sieno trasparenti in

---

αὐτό [a]. Traduce bene il Prantl (pag. 93): « Farbe ist dasienige, was an dem an und für sich Sichtbaren ist, insoferne dasselbe die Ursache des Sichtbarseins an sich hat », ed il Bender s'accorda col Prantl.

(1) Del colore A. tratta diffusamente nel « De sensu et sensili »; citerò qui ciò che in esso si legge di maggior importanza: c. 3. 439ᵃ 18: « Come adunque fu detto ne' libri intorno all'anima, la luce è il colore del trasparente, colore accidentale; pognamo che si mettesse alcunchè di igneo nel trasparente, la presenza di questo alcunchè di igneo è luce, la privazione oscurità. Quello che noi diciamo trasparente non è proprio nè dell'aria, nè dell'acqua, nè di alcuno degli altri corpi, ma è una natura e potenza comune, la quale non è certo separabile, che è in questi, come anche negli altri corpi, ma in quelli più, in questi meno. A quella guisa pertanto che vi ha un estremo limite di questi corpi, così vi dovrà pure essere un limite del trasparente. La natura adunque della luce è nel trasparente indeterminato; che ci sia un limite del trasparente ne' corpi è chiaro; che questo limite sia il colore è pur chiaro dalle cose dette. » Ivi (pag. 439ᵇ 20) è pure spiegata l'origine della varietà dei colori: « È possibile sovrapporre l'uno all'altro il bianco ed il nero, in modo che per la tenuità siano distintamente invisibili, ma che quello che risulta da entrambi sia visibile appunto così come esso è composto; questo certo non risulterebbe nè bianco, nè nero, ma sarebbe misto e rappresenterebbe una diversa specie di colore », e poco appresso, quasi anticipando la teoria fisiologica dei colori proposta primieramente dal Göthe e sviluppata ora dall'Helmholtz, accenna a quest'altro modo (440ᵃ 8): « Un'altra maniera di generazione dei colori è l'apparire che essi fanno gli uni attraverso gli altri, come li mostrano talvolta i pittori, che stendono l'un colore sull'altro più vivo quando vogliono fare sì che un oggetto ci si presenti nell'aria e nell'acqua; così, per esempio, il sole per sè ci appare bianco, ma visto attraverso l'oscuro ed il fumo ci appare rosso. » Con questo s'accorda quello che leggiamo in Meteor. III, 4. 374ᵃ 3: « Ciò che è splendente ci si presenta purpureo attraverso il nero o nel nero (non vi ha differenza); possiamo almeno vederne la prova nel fuoco di legno verde; possiamo vedere cioè come ha la fiamma rossa per essere mescolato a molto fumo il fuoco che è splendente e bianco. Che anzi il sole stesso attraverso la caligine ed il fumo è purpureo. »

(2) Il Bender traduce: « Das Licht ist etwas Durchsichtiges », ed il Weisse: « Es giebt also etwas Durchsichtiges. » Quantunque il pensiero di A. tanto nell'uno quanto nell'altro

(a) Occorrerebbe troppo lungo discorso a chiarire pienamente il concetto espresso da A. con καθ' αὑτό; mi sto contento a riferire qui un passo della Metafisica (IV, 18. 1022ᵃ 25), dove è quanto è necessario ad intendere questo del De Anima: « Perciò è necessario che anche il *per sè* s'intenda di più maniere. Di fatto, il *per sè*, in un senso, si dice la quiddità di ciascuna cosa: Callia per sè, per esempio, vale la quiddità di Callia; in un altro senso, di tutto quello che si trova nel che è: Callia, verbigrazia, è animale per sè, giacchè l'animale sta nella sua nozione; di fatto, Callia è *animale*. Di più, si dice, quando una cosa è o tutta o in una sua parte ordinata propriamente e primariamente a riceverne un'altra in sè stessa: la superficie, per esempio, è bianca per sè, e l'uomo vive per sè; giacchè l'anima è una parte dell'uomo, nella quale per la prima è la vita, ecc. » (Bonghi p. 306). — Il colore è visibile *per sè*, come si dice che Callia è animale *per sè*; la superficie è visibile *per sè*, come si dice che la superficie è bianca *per sè*.

quanto aria o in quanto acqua, ma perchè la natura che si ritrova in essi è la medesima che quella dell'eterno corpo superiore (1). La luce è l'atto di questo, cioè del trasparente in quanto trasparente (2). Dove poi la luce è solo in potenza, ivi sono potenzialmente anche le tenebre (3). La luce è in certa guisa il colore del trasparente quando esso sia trasparente in atto per fuoco o per altro corpo cosiffatto quale è il corpo superiore (4), perchè anche a questo appartiene alcunchè di uno ed identico col fuoco (5). Si è adunque detto che sia il trasparente e che sia la luce, la quale non è nè fuoco, nè a verun patto un corpo e nemmeno l'emanazione di un corpo (perchè anche affermando che è un'emanazione si riuscirebbe a dire che essa è

---

modo d'intendere sia, scientificamente parlando, falso, tuttavia a me è sembrata sempre più probabile l'interpretazione del Weisse: se la luce, come poco appresso la definisce A., è l'atto del trasparente in quanto trasparente, bisogna partire dal concetto del trasparente per chiarire che sia la luce: affermare che la luce è qualcosa come il trasparente e poi subito dopo conchiudere che essa è l'atto del trasparente, non mi pare procedimento degno di Aristotele.

(1) Se con questo A. abbia avuto o no l'intuizione di ciò che si chiama *etere*, l'ho detto nella Introduzione pag. 23 in nota.

(2) Il Trdlbg propone di leggere *φῶς δέ ἐστιν ἡ τούτου ἐνέργεια καὶ τοῦ διαφανοῦς ᾗ διαφανές*; il Burger (pag. 87) non vuole ed osserva: « Si quid video hic *τὸ διαφανές* est genus cuius sunt species *τὸ ὕδωρ, ὁ ἀήρ, τὸ ἀΐδιον ἄνω σῶμα*. Hoc si verum est fieri nequit, ut *τὸ διαφανές* et *τὸ ἀΐδιον ἄνω σῶμα* per *καί* coniungantur. *Τούτου* solum ad *τὸ ἀΐδιον σῶμα* respicere videretur: *τοῦ διαφανοῦς* solum non satis indicaret nexum orationis interruptae per verba: *ἀλλ' ὅτι — σώματι*. Ergo *τούτου τοῦ διαφανοῦς* bene se habet. » Il *τούτου* non potrebbe certo riferirsi ad *ἀΐδιον σῶμα*, da cui è troppo lontano; l'idea che qui predomina è quella di *διαφανές*; ma perchè è distante da *τούτου* il *διαφανές*, si aggiunge per esegesi *τοῦ διαφανοῦς*: la soluzione della difficoltà è data egregiamente dal Torstrik.

(3) De sensu et sensili: 3. 439^b 14: « Nel trasparente può bene trovarsi quello stesso che genera la luce anche nell'aria, e può anche essere che non vi si trovi, ma che ne sia privo. Come adunque anche nell'aria ora vi è la luce ed ora l'oscurità, così parimenti ne' corpi (solidi) può essere il bianco ed il nero. » Questo passo del « De sensu » consonerebbe adunque colla versione da me data « dove poi la luce è solo in potenza, ecc., » e contrasterebbe alla punteggiatura del To.: *δυνάμει δέ, ἐν ᾧ τοῦτ' ἐστί, καὶ τὸ σκότος*, cioè: « dove è la luce, ivi sono potenzialmente le tenebre », che non è vero, perchè il corpo celeste è sempre luminoso in atto; al To. contrasterebbero ancora le dichiarazioni che seguono, che cioè « una medesima natura ora è luce, ora è tenebre; la presenza di alcunchè di igneo nel diafano è la luce; l'assenza, le tenebre. » Il B.-St.-H. mostra di non aver afferrato bene il sentimento di A.: « La lumière est l'acte du diaphane en tant que diaphane. Mais ce en quoi il (le diaphane) est en puissance peut être même l'obscurité. »

(4) Non mi pare che renda nettamente il pensiero di A. il Kirchmann: « Das Licht ist gleichsam die Farbe des Durchsichtigen wenn es durch Feuer oder Aenliches, z. B. den oberen Körper der Wirklichkeit nach durchsichtig ist. » Il fuoco è simile al corpo celeste; e se per fuoco od altro corpo analogo simile al celeste è in atto il trasparente, allora si ha la luce.

(5) *Τούτῳ ὑπάρχει ἓν καὶ ταὐτόν*, cioè *ταὐτὸν τῷ πυρί*: non bene adunque nè chiaramente il Weisse: « Denn auch in diesem ist etwas gegenvartig, welches Eines und Dasselbe ist. »

un corpo), ma è la presenza del fuoco [1] o d'altro consimile nel trasparente, e ciò perchè due corpi non possono coesistere in uno.

Le tenebre.

18. *3.* Pare in secondo luogo [2] che la luce sia il contrario delle tenebre: per lo meno le tenebre sono la privazione nel trasparente di un tale abito; onde viene altresì chiarito come la luce sia appunto la presenza di questo abito. E non bene Empedocle, nè chiunque altro così disse [3], che la luce si muove e che

---

(1) Essa è adunque semplicemente l'influsso dinamico del fuoco nel trasparente, senza che sia nulla di materiale. E così A. potrebbe considerarsi (sotto un certo aspetto) il precursore del Malebranche, del Grimaldi, dell'Huygens e del Fresnel, i quali comparando i fenomeni luminosi alle onde sonore hanno accampato quella ipotesi delle ondulazioni che meglio d'ogni altra risponde alle esigenze scientifiche dei giorni nostri; ondè non mi pare nel vero il Trdlbg che nota: « Itaque Empedoclis sententia vero, quod recentior aetas invenit, proprior, quam Aristotelis. » Il Burger (p. 87) nota: « τούτου mihi respicere videtur ad verba τῆς τοιαύτης ἕξεως, ut postulat oppositio inter φῶς et σκότος. »; non c'è dubbio che παρουσία è predicato di luce, « la luce è la presenza di un tale abito », come è predicato di φῶς la parola παρουσία poche righe prima (418ª 16); ma non espresse ben chiaro tutto ciò il B.-St-H.: « Seulement, il y a dans le diaphane la présence du feu ou de quelque chose d'analogue; car, etc. » Il Daguin (Traité élémentaire de physique. t. IV. Toulouse, 1868, pag. 7) non è esatto quando formula nel modo seguente l'opinione di A.: « Ce philosophe s'exprime plus clairement dans le 2ᵉ (leggi: 7ᵉ) chapitre de son *Traité de l'âme*, quand il dit: Que l'on suppose que ce soit la lumière, ou l'air qui soit interposé entre l'œil et l'objet visible, en tout cas c'est par le *mouvement de ce milieu* que l'on voit. » Temistio spiega la voce παρουσία: « parusia (presenza) non come delle cose che sono fra loro mescolate, nè come delle cose che stanno le une sulle altre nel medesimo luogo, che tutte queste sono passioni de' corpi; ma *parusia* simile all'attività di chi fa in quello che è fatto, o meglio in quello che è portato al suo compimento. »

(2) È inopportuna la congettura del To. δοκεῖ τε per δοκεῖ δέ: due diversi argomenti possono essere addotti come parte della medesima dimostrazione, ed allora avremo δοκεῖ τε; oppure si possono ritenere essere due distinte dimostrazioni, ed avremo δοκεῖ δέ (in 2ª luogo). E, per citare un esempio, nel De anima, I, 3. 407ᵇ 2 uno degli argomenti contro la teoria intorno all'anima esposta nel Timeo suona così: ἐπίπονον δὲ καὶ τῷ μεμῖχθαι τῷ σώματι μὴ δυνάμενον ἀπολυθῆναι κτέ « dura cosa altresì è per l'anima essere unita al corpo in modo da non potersene liberare, ecc. »

(3) Filopono: « Colle parole « chiunque altro così disse » potrebbe mirare a Platone; imperocchè pare che anch'egli nel « Timeo » abbia detto che la luce è corpo, e che essa viene a noi per via di emanazione. » Ed ecco le parole di Platone nel « Timeo » (p. 67, C.): « Essi (i colori) son fiamma che esce da ogni corpo; ed ha parti proporzionate al fuoco della vista da poter generare la sensazione. » Senza dubbio è errata la versione del B.-St-.H.: « Empédocle, ou peut-être est-ce un autre qui a soutenu cette opinion, etc. »; fu Empedocle e furono anche altri, che sostennero tale opinione. Che Empedocle così la pensasse, A. ce lo dice pure nel De sensu et sensili: c. 6. 446ª 26: « Empedocle afferma che la luce movendo dal sole arriva a ciò che vi ha di intermedio prima che alla vista o sulla terra. » Nel che egli fu consentaneo a sè stesso, che ammetteva che i colori tutti (De sensu et sensili, 3. 440ª 15) fossero sottilissime particelle le quali si staccavano dai corpi e che la luce fosse formata da tenuissime particelle che per emanazione si staccavano dal fuoco. » Ma, come c'insegna A. stesso nel De sensu et sensili (2. 437ᵇ 23) egli non tenne sempre la medesima opinione:

finalmente[1] si trova fra la terra e ciò che la circonda, senza che noi ce ne avvediamo, perchè questo è contrario alla ragione ed all'apparenza: ed invero, in breve tratto potrebbe rimanerci occulto quel movimento, ma che esso ci passi inosservato dall'oriente all'occidente sarebbe un voler troppo.

Contro un'opinione di Empedocle.

4. È ricettivo del colore ciò che non è ancora colorato, del suono ciò che ancora non risuona. Non è colorato il trasparente e l'invi-

26. Relazione fra il trasparente ed il colore.

« Pare che Empedocle ora sia d'avviso che si vegga uscendo la luce dagli occhi, come fu detto; queste almeno sono le sue parole: »

Come quando chi pensa a far viaggio
Volendo aver per la nembosa notte
Chiaror di fiamma viva, tolto un lume,
L'arma contr'ogni vento con ripari
Assestati a lanterna, che lo spiro
Distornan delle raffiche irruenti;
E pur la luce, fuor balzando, intorno
Tanto più in largo spandesi, e coi raggi
Non punto domi illumina la soglia;
Così l'inizial foco rinchiuso
Nelle membrane del cervello, apposta
Come in vedetta in mezzo a fini veli
La rotonda pupilla: fan riparo
Questi all'umor che in copia intorno scorre;
E la luce attraverso indi erompendo
Tanto più largamente si diffonde, ecc.;

ora adunque afferma che così si vegga, ora invece vuole che si vegga per mezzo di emanazioni che escono dagli oggetti veduti ». Nè sarà fuori di proposito riferire ancora la chiosa di Filopono: « Avendo dimostrato A. che la luce non è un corpo, fa menzione di coloro che così opinarono; uno di questi fu anche Empedocle, il quale diceva che la luce era un corpo emanante dal corpo luminoso; che essa prima giungeva nella regione intermedia fra la terra ed il cielo, e poscia giungeva a noi; che tale movimento ci sfugge per la velocità della luce. » Forse Empedocle, come Platone, trovava conciliabili le due opinioni, che la luce esca dall'occhio e che la luce venga dal sole, l'una incontrerebbe l'altra. Del resto, volendo cercare a quale tra le due ipotesi moderne, delle ondulazioni e dell'emissione, parrebbe meglio accostarsi Empedocle, sembra che si possa senz'altro affermare che egli avrebbe dato la preferenza alla seconda.

(1) A. esponendo la dottrina di Empedocle per esprimere il tempo che impiega la luce a venire dal cielo a noi, perchè è lungo il cammino, usa ποτέ « finalmente »; il quale avverbio è da Temistio interpretato per εἶτα οὕτω πρὸς τὴν γῆν « di poi così giunge alla terra » e la luce giunge ogni giorno alla terra; e sbaglia perciò il B.-St-H.: « A eu tort (Empédocle) de dire que la lumière circulait, et se produisait quelquefois, entre la terre et ce qui l'entoure, sans que nous la vissions »; anche il Bender traduce male, dicendo: « in einem gewissen Augenblick »; ed il Weisse ha omesso il ποτέ in questa traduzione: « bewege sich das Licht, und komme zwischen die Erde und das was sie umgiebt, bleibe aber von uns unbemerkt. » — Ad Aristotele, che muove obbiezioni ad Empedocle ed a Platone perchè non si vegga nelle tenebre se la luce esce di nostra vista, non si potrebbe qui domandare: come s'ha a poter vedere, se la luce non è giunta ancora a noi, il movimento della luce?

sibile o ciò che a mala pena si vede [1], quale p. es. ci appare il tenebroso. Tale è anche il trasparente, non quando sia in atto, ma quando sia in potenza, imperocchè una medesima natura ora è luce, 419ª ora è tenebre [2]. — Non tutte le cose poi sono visibili alla luce [3], ma soltanto il colore proprio di ciascuna di esse, imperocchè alcune nella luce non si veggono, mentre nelle tenebre producono sensazione, quali sono quelle che ci si mostrano ignescenti e splendenti (non abbiamo un unico termine che le comprenda tutte), p. es. funghi, corni, teste di pesci, squame ed occhi [4]; ma di nessuno di questi

Oggetti visibili nelle tenebre.

(1) Considero ἢ μόλις ὁρατόν esegesi di ἀόρατον: ecco la chiosa di Temistio: « Noi diciamo che le tenebre sono invisibili non già perchè assolutamente non si veggano, ma perchè a mala pena si veggono. »

(2) San Tommaso (Lectio XV, a): « Eadem enim natura est subiectum quandoque quidem tenebrarum, quandoque autem luminis. » Invece « il divino corpo, come dice Temistio, è sempre trasparente in atto, chè sempre in esso vi ha luce; ma l'aria e l'altre cose ora sono trasparenti in potenza ed ora in atto; ma dove la luce è in potenza, ivi sono anche le tenebre, perchè le tenebre non sono altro che il trasparente non in atto, mentre la luce è l'atto, e la perfezione del trasparente in quanto trasparente ». Anche qui devo notare le inesattezze del B.-St-H: « C'est, en effet, la même nature qui est tantôt ténèbres et tantôt lumière, et les choses sensibles ne sont pas toutes dans la lumière, etc. »; si dovevano staccare i due pensieri distinti di A., che B.-St-H. congiunge « et les choses, » e poscia era da avvertire che ὁρατά qui è predicato di πάντα, come riesce evidente da quel che segue: « si vede solo il colore proprio di ciascun oggetto. »

(3) Il Segni (pag. 81): « Di sopra fu diviso il visibile in due, cioè nel colore e in quello, che senza nome comprendeva molte cose, che erano vedute; ed essendosi detto del colore, resta ora a dire di questo che è senza nome, la cui natura è all'incontro del colore, che ella cioè non sia veduta nel lume, ma nelle tenebre. »

(4) A torto il Trdlbg dice: « illud ἑνὶ ὀνόματι, uno nomine dici non posse premendum est »; sebbene siffatti oggetti sieno da lui qualificati πυρώδη καὶ λάμποντα, non è ancor vero per questo che essi abbiano un termine proprio per essere denominati, ed ha ragione il Prantl (pag. 23) quando rimprovera il Trdlbg che avrebbe voluto che si annoverassero fra gli oggetti visibili nella oscurità anche gli astri: questi, secondo A., appartengono all'incorruttibile corpo celeste, sempre trasparente in atto. — Mi proverò a chiarire il pensiero aristotelico con alcuni passi del filosofo ricavati dalle altre sue opere. Nel De sensu et sens. 2. 437ª 31: « i corpi lisci sono atti per natura a risplendere nell'oscurità, ma non generano luce; e dell'occhio il così detto nero e il mezzo appare liscio »; nel De coloribus (di dubbia autenticità) 1. 791ᵇ 10: « alcuni oggetti che non sono nè fuoco, nè specie di fuoco, per loro natura pare che generino luce », ed ancora nel De sensu et sens. 2. 437ᵇ 5: « ciò che è liscio, per sua natura risplende nell'oscurità, come la testa di alcuni pesci e l'umore della sepia. » Adunque la superficie liscia di questi corpi per sua natura, senza bisogno di luce, risplende e si vede anche nella oscurità. — Si potrà dire che qui A. tocchi del fenomeno della fosforescenza e che abbia osservato tal fenomeno alla superficie del mare ed in alcuni pesci? Il Prantl lo crede: « erst die Phosphorescentien bezeichnet würden » (pag. 93 in nota), ed anche il B.-St-H.: « ce sont les corps phosphoriques »; ed anche il Partzsch (pag. 32), ma egli non riproduce esattamente il testo di A.: « gibt es auch Gegenstände, welche ohne Licht sichtbar sind, wie faules Holz, Schuppen und Augen von Fischen »; come neppure il Segni (pag. 75): « le lucciole, gli occhi di gatta, putrefa-

oggetti si scorge il colore che gli è proprio: perchè poi accada che si veggano è altra questione [1].

7. Affinchè si faccia la visione, il colore deve muovere il trasparente.

5. Resti adunque per ora assodato, che il colore si vede nella luce: epperò anche segue che esso non si vegga senza la luce, imperocchè in ciò appunto consiste [2] l'essenza del colore, nell'essere cioè motivo del trasparente in atto; e l'atto del trasparente è la luce. Abbiamo di questo una prova manifesta: se alcuno sopraponesse alla vista un oggetto colorato, non lo vedrebbe; ma il colore muove il trasparente, p. es. l'aria, e da questa, che è continua, viene mosso l'organo del senso [3].

---

zioni di querce e simili », perchè A. non ricorda mai il legno fradicio tra i corpi luminosi nella notte, nè dice occhi di pesci o di gatta, ma semplicemente occhi. Le parole ὁ τῆς σηπίας θολός che volgarizzo « l'umore della sepia, » forse meglio « l'umor nero della sepia » potrebbero anche significare « il putridume della sepia. » Ma il Beck (allievo del Susemihl e del Trendelenburg) nella sua dissertazione per laurea (pag. 31 e seg.) lo nega: « Huius rei difficultatem (lo splendore dei corpi che si veggono nell'oscurità) ne sensit quidem Prantl pronuntians causam repetendam esse ex phosphorescentia. Unde sumserit hoc, non profitetur: itaque operae praetium non habeo quaerere. Memorandum tamen Aristotelis splendorem nihil habere cum luce commune: habere autem phosphorescentiam cognosces ex Graham-Otto: Lehrbuch des Chemie II, 496 e seg. » — A me pare che si possa ricisamente affermare che ciò di cui parla A. ne' passi sovracitati sia senz'altro in parte quello che ora si chiama fosforescenza: o volete forse, che il più grande, il più sagace sperimentatore dell'antichità non abbia osservato un tal fenomeno, e che avendolo osservato, non ne toccasse nelle sue opere? o volete forse che tal fenomeno lo considerasse come simile alla luce, quando per lui la luce « è la presenza del fuoco o corpo simile nel trasparente » ed in quegli oggetti non è fuoco di sorta, ma solo parvenza di fuoco? Se non che avendo egli notato tale fenomeno non ne dà poi la vera cagione (l'han forse già data ai tempi nostri?) e mostra di confondere la fosforescenza con quel barlume di luce che anche nella notte (non affatto tenebrosa) si riflette sui corpi lisci, per esempio, sopra una lastra di bronzo levigata. Tale spiegazione vale anche, secondo A., per la fosforescenza di mare, che, come dice, quando è percosso di notte con un bastone sembra risplendere (Meteor. II, 9. 370^a 12).

(1) Il Bz. (Ind. Ar. 99^a 12) è d'avviso che qui si accenni al De sensu (2. 437^b 5), dove si dice in modo poco chiaro perchè i corpi lisci paiano risplendere nella oscurità.

(2) Il Trdlbg: « At quo tandem dativus αὑτῷ pertinet? Ad φῶς relatus omni sensu caret. Suspicor αὐτό i. e. hoc erat illud ipsum, quod diximus (§ 1 τοῦτο γὰρ ἦν) τὸ χρώματι εἶναι τὸ κινητικῷ εἶναι. Quod Bekkeri codice W confirmatum videmus. » Il Prantl gli contraddice, ed a ragione, perchè αὑτῷ non è da riferire a φῶς ma a χρῶμα, « e questa è pel colore la sua essenza, che cioè esso colore sia motivo del trasparente, ed in ciò consisteva appunto, secondochè dicemmo, l'essenza del colore. » Ma perchè quell'imperfetto ἦν? forse perchè si riferisce al precedente discorso? Ciò potrebbe ben essere, ma potrebbe ancora essere che A. ci facesse qui un accenno al modo con cui egli è venuto combinando quella stessa formola di τὸ τί ἦν εἶναι, dove egli « ha elevato ad espressione scientifica la maniera più immediata e comune d'intendere l'essenza ideale: che è di capirla come preesistente d'un'anteriorità non solo logica, ma di tempo alla sussistenza reale della cosa. » (Bonghi, p. XXIII).

(3) Deve esserci continuità fra l'oggetto veduto ed il soggetto che vede; quindi ci deve essere un mezzo; quindi segue ancora che posto il vuoto (si avverta che A. non parla del

15. Contro un' opinione di Democrito.

6. Imperciocchè erra qui Democrito, il quale crede che se ci fosse il vuoto di mezzo si vedrebbe esattamente dalla terra anche una formica che fosse nel cielo [1]; questo è impossibile: la visione avviene dopo che la facoltà visiva ha ricevuto un'impressione, ma l'impressione non può riceverla dallo stesso colore veduto; rimane adunque che la riceva dal mezzo: fatto il vuoto, non che [2] vedersi esattamente, sarebbe assolutamente impossibile vedere qualche cosa.

21. Come il fuoco si vegga nella luce e nelle tenebre.

7. Già fu detto qual è la causa per cui il colore dev'essere veduto nella luce: il fuoco all'incontro si vede tanto nelle tenebre quanto nella luce; e ciò segue di necessità, perchè il trasparente si fa trasparente appunto per via del fuoco [3].

25. Anche gli altri sensi abbisognano di un mezzo per venire all'atto.

8. Il medesimo ragionamento vale pure pel suono e per l'odore, perchè nè l'uno, nè l'altro di questi due sensibili genera la sensazione toccando il sensorio, ma dall'odore e dal suono è mosso il mezzo, e da questo poi l'uno e l'altro dei sensori: al contrario, se si soprapponesse addirittura al sensorio l'oggetto che risuona, o l'oggetto che manda odore, non s'avrebbe alcuna sensazione: in modo simigliante sta la cosa anche pel tatto e pel gusto, quantunque non paia: più innanzi se ne renderà evidente la ragione [4].

32. Il mezzo del suono e dell'odore.

9. Il mezzo del suono è l'aria; quello dell'odore non ha nome [5], essendo esso una natura che si trova del pari nell'aria e nell'acqua;

---

vuoto assoluto, l'aria per lui era il vuoto, come si vedrà in seguito) non si vedrebbe affatto, come non si vedrebbe se l'oggetto sensibile fosse addirittura sovrapposto al sensorio; nell'uno e nell'altro caso mancherebbe il mezzo.

(1) « Democritus atomos in vacuo, quod posuit, oberrare statuens in his defixus, neque experientiam consulens has facile obstare putavit, quo minus res accurate perciperentur. » Trendelenburg.

(2) *Οὐχ ὅτι ἀκριβῶς* vale come il nostro « non che » nel suo retto uso: cf. Bz. 539ᵇ 24; così *οὐχ ὅτι ἅπαξ ἀλλὰ πλεονάκις* « non che una, più volte. » cf. Curtius: Gramm. gr., 622, 4.

(3) Il Prantl (pag. 92) inchinerebbe a classificare gli oggetti visibili nel seguente modo: 1° il colore; 2° ciò che non ha un termine proprio; 3° il fuoco; ma non è giusto considerare il fuoco siccome un oggetto visibile distinto dagli altri: esso si vede nella luce perchè colorato, si vede poi nell'oscurità perchè appunto il trasparente viene da quello ridotto all'atto.

(4) Cf. i capitoli seguenti intorno al gusto ed intorno al tatto.

(5) Temistio parrebbe aver letto: *τὸ δὲ μεταξὺ ψόφων καὶ ὀσμῆς ἀνώνυμον* « il mezzo de' suoni e dell'odore non ha nome ». Ecco il commento di Temistio: « Il mezzo del suono e dell'odore sono l'aria, l'acqua, non in quanto aria o in quanto acqua, ma come il trasparente è qualità comune sovratutto a questi due elementi, e per questo essi trasmettono il colore, così sembra che ci sia pure un'altra qualità comune ai medesimi, la quale trasmette i suoni, ed ancora un'altra che trasmette gli odori. » Gli altri interpreti greci nulla presentano qui di notevole. Ora, il To. riforma a questo modo il testo, fondandosi essenzialmente sopra Temistio: *τὸ δὲ μεταξὺ ψόφου μὲν καὶ ὀσμῆς ἀήρ τε καὶ ὕδωρ· τὸ δὲ κοινὸν ἀνώνυμον κτἑ* « mezzo del suono e dell'odore sono tanto l'aria quanto l'acqua: ma questa qualità comune che è nell'aria e nell'acqua non ha nome. » A me non sembra difficile rispondere e dimostrare al

quale è il trasparente pel colore, tale è questa natura comune all'aria ed all'acqua per l'oggetto che manda odore, perchè è manifesto che anche gli animali acquatici hanno il senso dell'odore. Ma l'uomo e gli altri animali terrestri che respirano non possono 419b odorare senza respirare. Di questo fatto quale ne sia la cagione si tratterà in appresso.

— 8. Ed ora, innanzi tutto, ragioniamo del suono e dell'udito [1]. Di due maniere è il suono: atto l'una, potenza l'altra: e veramente noi diciamo che alcune cose non hanno suono, p. es. la spugna, la

3. Del suono: potenza ed atto.

To. che se è vera l'una e l'altra cosa, è tuttavia maggior probabilità che A. abbia scritto *τὸ δὲ μεταξὺ ψόφων μὲν ἀήρ, ὀσμῆς δ'ἀνώνυμον*, come ho tradotto. Sta il fatto che A. insegna che si ode nell'aria e nell'acqua (II, 8. 419b 18), ma nell'acqua meno, soggiunge poi subito: sta ancora il fatto che in tutto il capitolo ottavo si parla sempre dell'aria come di mezzo proprio a trasmettere il suono, non mai dell'acqua, cioè dell'acqua è appena un cenno, seguìto, come ho detto, da una restrizione: non è adunque a stupire che in questo passo, riassumendo brevemente il suo discorso intorno al mezzo de'sensi, non faccia più menzione dell'acqua; bastava che egli toccasse di quello che è vero mezzo del suono, che è condizione essenziale del suono, senza che occorresse parlare pure dell'acqua, dove è impossibile produrre suono di sorta; sta finalmente ancora il fatto che parlando dell'odorato considera l'aria e l'acqua come atte amendue a trasmettere l'odore, non già come aria nè come acqua, ma per una natura che ad esse è comune e che qui è detta non aver nome; tant'è vero che le parole *καὶ γὰρ δή τι κτὲ* servono a render ragione di *ἀνώνυμον*, cioè « sebbene non abbia nome il mezzo dell'odore, tuttavia è certo (*δή*) che è un'affezione comune all'aria ed all'acqua, e lo prova il fatto che gli animali che vivono nell'acqua sentono gli odori; ma avverti bene (*μέν*) la differenza che è fra l'uomo e gli animali che non respirano, che cioè non possono odorare a un modo, mentre si può dire che sentano nel medesimo modo perchè il movimento dell'aria si comunica all'acqua, che riduce all'atto il sensorio ». Qui secondo il To. mancherebbe un intero membro del periodo, in cui si dovrebbe parlare degli animali acquatici, accennandosi al fatto che siccome essi non respirano devono odorare altrimenti (già Simplicio notava che a quel *μέν* che è dopo *ἀλλά* nulla corrisponde) e compirebbe il periodo con *τὰ δὲ ἔνυδρα ὀσμᾶται καὶ μὴ ἀναπνέοντα* « gli animali acquatici odorano ancorchè non respirino. » Ma se per A. era evidentissimo che gli animali acquatici non respirano doveva forse qui ancora aggiungerlo, tanto più trattandosi di una cosa che pareva dovesse essere chiara ed evidente agli occhi di tutti, secondo le cognizioni fisiologiche di quei tempi? E Simplicio dopo di aver detto che al *μέν* nulla corrisponde, non soggiunge forse: « ma è manifesto ciò che debbe corrispondergli »? E non è egli vero che non è raro il caso in cui Aristotele sottintende un pensiero della massima importanza, quando è facile che sia veduto dal lettore di per sè? Cf. il Waitz (Organon, vol. I, pag. 365): « Alterum membrum orationis quod promisit per particulam *μέν* omissum est »; ed il Waitz mostra quindi come si può integrare il pensiero del filosofo, ma senza attribuire al filosofo la sua integrazione. Cf. anche il Bz (Ind. Ar. 454a 17). — Ora veggasi come il B.-St-H. traduce quel *κοινὸν γὰρ δή τι πάθος*: « Le milieu des sens c'est l'air; celui de l'odeur n'a pas de nom spécial. Il ne s'en produit pas moins quelque modification commune, et dans l'air et dans l'eau; et ce que le diaphane est à la couleur, etc. »

(1) Il To: « ..... initium capitis octavi foede corruptum est: cuius rei indicia sunt quod *πρῶτον* sensu cassum est: deinde EWX codices habent *νῦν δὲ πρῶτον περὶ ψόφου καὶ ὀσφρήσεως διορίσωμεν*, non *καὶ ἀκοῆς*, quod vix erit qui fortuito factum autumet. » Già nella introduzione (pag. 22) ho parlato dell'ordine tenuto da A. nel trattare dei sensi: conformemente a

lana; altre per contro che l'hanno, p. es. il bronzo e quante ve ne sono solide e liscie [1], perchè possono risonare; il che consiste nel produrre attualmente un suono fra una di queste e l'udito [2].

9. Della generazione del suono.

2. Il suono in atto nasce [3] da un corpo dipendentemente da un altro ed in uno spazio: infatti, la percussione è quella che lo genera [4]: quindi è impossibile con un sol termine ottenere un suono,

---

quest'ordine da lui stabilito ha il suo significato il *πρῶτον*: « Prima che d'ogni altro senso, dopo la vista, occorrerà trattare dell'udito »; chè, quando non si volesse tollerare qui il superlativo, quantunque non assurdo, si potrebbe considerare come equivalente al comparativo *πρότερον*: cf. Bz. Ind. Ar. 403ᵃ 3. Il B.-St-H. dopo aver reso *πρῶτον* per « maintenant » aggiunge in nota: « Le texte dit seulement *d'abord* »; forse era meglio mettere nella versione ciò che è nella nota, e nella nota, a schiarimento, ciò che è nella versione. Egregiamente l'Argiropilo: « Nunc autem, post haec, de sono et auditu determinemus oportet. » — In secondo luogo è certo grave il fatto che alcuni codici presentino *καὶ ὀσφρήσεως*, ma è pur vero che A. avrebbe piuttosto detto *ψόφου καὶ ὀσμῆς*, cioè « del suono e dell'odore », anzichè « del suono e dell'odorato »; ed è pur vero che il cominciamento degli altri capitoli, (9°) *περὶ δὲ ὀσμῆς καὶ ὀσφραντοῦ* « intorno all'odorato ed all'odorabile », (11°) *περὶ δὲ ἁπτοῦ καὶ ἁφῆς* « intorno al tangibile ed al tatto » rendono preferibile la lezione *περὶ ψόφου καὶ ἀκοῆς*, che è portata dal maggior numero dei codici.

(1) Il Waddington (pag. 77) interpreta *στερεὰ καὶ λεῖα* per « les corps rudes et lisses », e con ciò si farebbe dire ad A. il contrario di quello che ha voluto; un corpo ruvido, un corpo che non presenti cioè una superficie piana, liscia, sarebbe poco atto a produrre il suono; il Kreuz traduce *λεῖα* per « elastiche », ma tal significato di *λεῖον* non vi è in A. e me ne rincresce, non solo perchè A. s'intenderebbe così in tal modo stupendamente coi moderni, ma anche perchè non avrei dovuto camminare per un po' di tempo sulle spine per dare ad Aristotele soltanto quello che è di Aristotele.

(2) Il Trdlbg: « sonare i. e. quod inter id, quod sonat, et auditum intermedium est, sono implere (*ἐμποιῆσαι*). Quae definitio cum mihi inutilis videretur, in coniecturam incidi, ut legerem *καὶ τοῦ μεταξύ*, ea quidem sententia: ut sonus *ἐνεργείᾳ* fieri dicatur, opus esse etiam medio, quod propaget, et auditu, qui suscipiat. Sed in librorum auctoritate facile acquiescas. » Al Trdlbg risponde il Burger (pag. 89): « Primum definitio mihi non inutilis videtur, quia per eam intelligimus quid sit sonare, eumque actum per medium fieri; tum verbum *ἐμποιῆσαι* mihi videtur requirere designationem loci; denique recepta conjectura Trendelenburgii tres causae soni memorantur, sed sic ut suspicio moveatur eas separatim non coniunctim agere, quod a veritate abhorret. »

(3) Il Segni (pag. 85): « Puossi dubitare, perchè, del suono, si tratti prima della sua generazione, e non si sia trattato della generazione del colore; nè ancor si sia per trattare della generazione degli altri sensibili. Rispondesi esserne cagione, perchè il colore, l'odore e il sapore e tutte l'altre qualità tangibili hanno l'essere loro permanente e fisso in quel soggetto in che elle sono. Però della loro permanenza e qualità non è il luogo da trattare, ma della sola immutazione che elle fanno nel senso. »

(4) Colle parole *πληγὴ γάρ ἐστιν ἡ ποιοῦσα* « infatti è la percossa quella che lo genera » A. dimostra che occorrono tre termini alla produzione del suono, come chiarisce meglio di poi; quindi non ha fatto bene il B.-St-H. ad omettere il *γάρ* « c'est une percussion qui le cause. » Nel De Coelo, II, 9. 291ᵃ 16: « ciò che è mosso in ciò che non è mosso produce suono; ma ciò che è mosso in ciò che parimenti è mosso, e non fa urto, è impossibile che produca suono. »

perchè il percuziente è distinto dal percosso: onde ciò che risuona, risuona relativamente ad altro, nè può farsi la percussione senza il moto locale. Come già abbiam detto, non si trae suono percotendo un corpo qualunque; di fatto, niun suono renderebbero le lane per quanto fossero battute, ma sì lo rendono il bronzo e quanti si trovano corpi lisci e concavi [1], il bronzo appunto perchè liscio; i corpi concavi poi dopo la prima percossa per riflessione danno luogo a molte altre, perchè ciò che è contenuto nella loro cavità, quantunque agitato, non può sprigionarsene [2]. Ancora, s'ode il suono nell'aria e nell'acqua, ma nell'acqua meno [3].

---

(1) Anche qui il Kreuz traduce « elastische », e ripeto la precedente mia osservazione: avverti ancora che Simplicio dice che qui non si tratta già di opporre ciò che assolutamente non ha suono a ciò che l'ha, ma si parla solamente delle cause che valgono ad accrescere o diminuire il suono, e che Temistio rende ragione del vocabolo *λεῖα* chiosando « imperocchè la liscezza (*λειότης*) è causa che l'aria non si divida. »

(2) A. non afferma esplicitamente che cosa sia ciò che non può sprigionarsene: Temistio a *κινηθέντος* aggiunge *ἀέρος;* l'interpretazione che ci dà il B.-St-H. non ha senso; egli contraddice (in nota) ad A.: « puisque, s'il ne peut en sortir de long en large, il en sort du moins de bas en haut. »

(3) Proseguendosi a parlare delle cause che accrescono o diminuiscono il suono, si accenna ora al mezzo di esso: *ἔτι ἀκούεται ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι, ἀλλ' ἧττον*, parole assai bene intese da Temistio « il suono è tanto nell'aria quanto nell'acqua, ma nell'acqua meno. » Il To.: « *ἀλλ' ἧττον* non potest ab A. scriptum esse. Qui id scripsit, voluit quidem ille dicere in aqua minus bene audiri quam in aere: debebat igitur scribere *ἔτι ακούεται, ὥσπερ ἐν τῷ ἀέρι, οὕτω ἐν ὕδατι, ἀλλ' ἧττον*: ac talia videtur habuisse archetypon codicis T. Sed universa haec sententia ab hoc loco aliena est, quum nihil ea valeat ad id demonstrandum quod sibi demonstrandum sumsit Aristoteles: *τὸ μεταξὺ* non esse *κύριον τοῦ ψόφου*. Restituto denique illo *μέν* quod ante *ἐν* excidit haec erit huius enunciati forma genuina: *ἔτι ἀκούεται μὲν ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι, οὐκ ἔστι δὲ φόφου κύριος ὁ ἀὴρ οὐδὲ τὸ ὕδωρ.* » Al che mi pare che si possa rispondere che parlandosi di ciò che serve ad accrescere o diminuire la forza del suono, tornava a proposito il pensiero qui espresso di A. che per *ἔτι* si connette col precedente, mentre colle parole *οὐκ ἔστι δέ ψόφου* s'incomincia un altro ragionamento; nè a me pare che stuoni quell'*ἀλλ' ἧττον*, quand'è cosa evidente anche agli occhi del volgo che debba sentirsi meno il suono nell'acqua che nell'aria; posto che l'uno dei due è meno acconcio al suono, l'aria e l'acqua, il lettore sa, senz'altro avviso, a che va riferito *ἧττον*; nè A. è tal scrittore che molto si preoccupi di dare una forma accuratissima al suo pensiero; se è chiaro, ce n'è basta; se c'è quel tanto che è necessario ad una retta intelligenza, il lettore dovrà cooperare dal canto suo collo scrittore. Ciò mi richiama alla memoria un altro passo del De anima (III, 3. 428ᵃ 8) dove il To. nota un difetto analogo a quello or ora accennato: ivi A. dice che se l'immaginazione ed il senso fossero tutt'uno, dovrebbe essa trovarsi in tutte le bestie; ma invece pare di no, pare cioè che non appartenga indifferentemente a tutte le bestie, per esempio, alla formica o all'ape o al lombrico; ecco il testo: *εἶτα αἴσθησις μὲν ἀεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὔ. εἰ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτό, πᾶσιν ἂν ἐνδέχοιτο τοῖς θηρίοις φαντασίαν ὑπάρχειν· δοκεῖ δ' οὔ, οἷον μύρμηκι ἢ μελίττῃ ἢ σκώληκι.* « Poscia, il senso è sempre presente, ma la immaginazione no; se poi nella loro attività fossero un medesimo, seguirebbe che l'immaginazione potesse trovarsi in tutte le bestie, ma non pare [che si trovi in tutte le bestie], per esempio, nella formica o nell'ape o nel lombrico. » Al To. non quadra assoluta-

A produrre il suono è necessaria la percussione dei solidi a contatto dell'aria.

19. 3. Con questo non è già a dire che sia o l'aria o l'acqua la vera cagione del suono; ma è necessaria la percussione dei solidi fra di loro ed al contatto dell'aria [1], il che si ottiene quando l'aria sbattuta permanga e non si dissipi: epperò se si percuote con prestezza e con forza un oggetto, risuona, perchè il movimento del corpo che percuote deve prevenire il disperdimento dell'aria, come avverrebbe appunto se alcuno percotesse della sabbia disposta a mucchio o ad aggere, mossa rapidamente [2].

L'eco.

25. 4. L'eco si forma quando l'aria è fatta rimbalzare indietro, a guisa d'una palla, per l'ostacolo che le è opposto da altra aria quasi

---

mente questo discorso; considerando che per A. il lombrico era degli ultimi fra gli animali « at apis et formica, dice, prudentissima animalia, ex tam ignobili societate removenda sunt. » Il Bz. poi commentando il passo della Metafisica (I, 1. 980ᵇ 22) in cui il filosofo chiama intelligenti le api, osserva: « illud iure mireris quod alibi imaginatio num sit apibus tribuenda dubitat (De an. III, 3. 428ᵃ 10) quum tamen hoc loco apum prudentiam a memoria repetat, quae sine imaginatione non potest esse. » A correggere questi inconvenienti il To. legge: *οἷον μύρμηκι μὲν ἢ μελίττῃ, σκώληκι δ' οὔ*; ed il Trendelenburg: « Bene ..... Torstrikius vestigia ex Themistio et Sophonia legens, correxit. » — Ma avvertasi bene che A. questa società del lombrico colla formica e coll'ape non l'aveva fatta troppo stretta, egli non li aveva congiunti fra di loro con un *καί*, ma con *ἤ*, cioè propriamente li aveva disgiunti, lasciando che il lettore considerasse di per sè qual brutta conseguenza ne verrebbe dal dire che la immaginazione sia del pari in tutti gli animali: essa allora dovrebbe appartenere ugualmente alla formica, all'ape ed al lombrico, che è conosciuto dal volgo e dal lettore di A. per inferiore di gran lunga agli altri due; la società adunque ridonderebbe a totale benefizio dell'ape e della formica, che messe a paragone del lombrico ci appaiono dotate di maravigliose qualità intellettuali.

(1) Il To: « Nisi magnopere fallor, Ar. scripsit *ἀλλὰ δεῖ στερεῶν πληγὴν γενέσθαι πρὸς ἄλληλα ἢ καὶ πρὸς τὸν ἀέρα*. Hae duae res sunt ac diversae. Quum enim supra dixisset (10.) sonum semper fieri *τινὸς πρός τι καὶ ἔν τινι*, iam ei in mentem venit stridor ille vel sibilus quem virga vel flagro efficimus celeriter discusso aere ... » Mi basterà notare che A. qui mira unicamente a mostrare a quale patto avvenga che l'aria sia il mezzo del suono, al patto cioè che sia percossa rapidamente; che poi quando essa è percossa rapidamente si senta un sibilo, un rumore, è pur naturale, chè allora l'aria addensata, come dice A., fa funzione di corpo percosso e di mezzo risonante: quindi mi parrebbe che possa stare la volgata; colla congettura del To. si farebbe dire ad A. che basti percuotere o l'aria o un solido per trarne suono, ciò che egli assolutamente non ammette.

(2) A spiegare meglio in quale maniera l'aria operi come mezzo del suono A. ricorre ad una similitudine: supponiamo che con un bastone si percuota un mucchio di sabbia, se questa è mossa rapidamente (*φερόμενον ταχύ*, che non è punto necessario intendere per *ὥστε φέρεσθαι* e nemmeno sostituire con *φερόμενόν τι ταχύ*, come desidera il Burger, potendo del pari il movimento supporsi nell'oggetto percosso o nel soggetto percotente) ed un bastone la percuote, i grani di sabbia non hanno il tempo, per la celerità del movimento, di disporsi di qua e di là del solco, e si ottiene un suono, ma se è mosso lentamente, i granelli di sabbia possono a loro agio disporsi di qua e di là, e non opponendo essi alcuna resistenza, non si ha forte urto e quindi non si ha suono. — Non sarebbe adunque nè chiaro, nè esatto il B.-St-H.: « Ainsi, c'est quand on le frappe vite et fort qu'il rend un son; car il faut accélérer le mouvement du corps qui déchire la tranche de l'air, comme si l'on frappait un tas de poussière ou une nuée de sable emportée rapidement. »

adunata in un recipiente che la limita e che ne impedisce il disperdimento. È naturale che l'eco si formi sempre [1], quantunque non sempre in modo distinto, perchè è certo che avviene del suono quello che avviene della luce [2]: di vero, anche la luce sempre si riverbera (altrimenti non s'avrebbe luce in ogni parte, anzi vi sarebbero tenebre dappertutto, tranne là dove battono direttamente i raggi del sole), ma non sempre si riverbera come quando è riflessa dall'acqua o dal bronzo o da alcun altro dei corpi lisci, talchè si generi l'ombra, che noi consideriamo come il limite della luce [3].

33. L'aria, mezzo del suono.

5. Rettamente si dice che il vuoto [4] è la vera condizione che si oda; di fatto, si ritiene in generale che l'aria sia il vuoto, e l'aria è appunto quella che ci fa sentire, quando essa venga mossa secondo continuità ed unità; ma siccome l'aria è sfuggevole, non si ottiene il suono se non è liscio ciò che è percosso [5]: in questo caso l'aria 420• diviene una insieme colla superficie, perchè una è la superficie di un corpo liscio [6].

---

(1) Il B.-St-H. « il semble que l'écho devrait être perpétuel »; non *dovrebbe essere*, ma *è*, secondo A., tranne che non è sempre percettibile. In qual modo s'abbia qui a tradurre ἔοικε fu insegnato dal Vahlen: De arte poetica liber. II ed. pag. 121. Berlino, 1874.

(2) Questo paragonare i fenomeni luminosi ai fenomeni acustici attesta l'alto spirito scientifico del filosofo di Stagira.

(3) Il pensiero di A. fu variamente inteso ed esposto: ecco il B.-St-H.: « mais elle n'est pas réfractée partout comme elle le serait par de l'eau, de l'airain ou quelque autre corps lisse. Elle l'est de manière à produire de l'ombre, qui nous sert à distinguer la lumière elle-même. » Con questa versione non è, così almeno mi sembra, fatto chiaro il pensiero di A.: vuol forse dire che se la superficie riflettente è d'acqua o bronzo o altro corpo liscio non s'abbia l'ombra? E che significa con « distinguer la lumière même »; forse che all'ombra ci sia ancora luce? Ma poteva nascere il menomo dubbio di ciò nella mente d'Aristotele? Mettendo fra di loro a paragone la luce ed il suono si osserva che come un corpo opaco riflettente la luce avanti di sè, proietta poi un'ombra dietro di sè, così un ostacolo opposto alla propagazione del suono riflette il suono avanti di sè (eco) e proietta dietro di sè un'ombra; come nel primo caso s'aveva un'ombra di luce, così nel secondo avremo un'ombra di suono; ma anche ne' siti ombrosi dev'essere luce riflessa, se no s'avrebbe l'oscurità, perciò l'ombra è il limite che divide la luce dalle tenebre (τὸ φῶς ὁρίζομεν). Dopo averci pensato a lungo non ho visto altro miglior modo d'intendere questo passo, nè mi pare seria l'affermazione del To. a proposito del τὸ φῶς ὁρίζομεν: « Ergo de definitione quadam agitur lucis vulgari ac minus accurata: lux est id quod umbram efficit. » Aggiungerò ancora l'interpretazione del Waddington (pag. 77) quantunque, a mio avviso, non corrisponda al testo: « Le son peut être réfléchi: il produit alors un écho; il peut aussi être brisé et réfracté tout comme la lumière. »

(4) Temistio: « Tutti quelli che ammettono che il vuoto sia il mezzo proprio per udire, giudicando che il vuoto sia l'aria, non errano punto. »

(5) Temistio: « la ruvidezza divide ed in certo modo rende molteplice la superficie, essendo l'aria per sua natura scorrevole e facilmente divisibile. »

(6) « Aer qui ad sonum propagandum valet εἷς καὶ συνεχής (uno e continuo), qui ad efficiendum solummodo εἷς dicitur. Ille igitur cum universi aeris continuitate confusus, hic

L'organo dell'udito.

3. *6.* Adunque ciò che è capace di muovere l'aria secondo unità e continuità insino all'udito è quello che vale a produrre il suono: l'udito poi è da natura conformato all'aria, ed essendo nell'aria [1] ne segue che quando è mossa l'aria esterna anche l'interna si muova. Epperò l'animale non ode con ogni parte del corpo, come non penetra aria per ogni parte di quello; imperciocchè non ha aria in ogni sua parte il soggetto animato che deve ricevere attivamente quel movimento [2]. L'aria di per sè non dà suono, perchè leggermente scorre via, ma quando se ne impedisca la dispersione, allora il movimento di essa è suono. L'aria sta rinchiusa nell'interno dell'orecchio, in guisa da restarci immobile, affinchè si percepiscano con esattezza le differenze del movimento [3]. Ed è per ciò che anche nell'acqua sentiamo, perchè questa non giunge insino all'aria che

---

ab illo ictu quodammodo segregatus, ut quasi in semet ipso unus significari possit. Ita haec distinguenda sunt ne sibi repugnare videantur. » Trdlbg. — Quindi non bene il Segni (pag. 88): « Alla formazione adunque del fuoco è necessaria l'unità e continuità dell'aria. »

(1) Il B.-St-H. « C'est parce que le son est dans l'air, qu'après avoir mu le dehors il meut aussi le dedans »; e in nota « le texte est moins précis. » O si accetti col Trdlbg che sia soggetto di κινεῖ il ψοφητικόν, o si tenga per soggetto il genitivo κινουμένου τοῦ ἔξω, o si ammetta la lezione data dal To. con alcuni codici (κινεῖται in luogo di κινεῖ, che considero come la migliore), le parole διὰ δὲ τὸ ἐν ἀέρι εἶναι saranno sempre da riferirsi ad ἀκοή (aer auri insitus, ut auditus cum aere coalescat. Trdlbg); nè sarebbe quindi da approvarsi la versione del B.-St-H.; qui non si parla più della generazione, ma sì dell'audizione del suono.

(2) Cioè muovendosi alla sua volta (κινησόμενον). — Vi sono alcune dichiarazioni nel « De sensu et sensili », che dimostrano la convenienza di ritenere ἔμψυχον: capo I, 436ᵇ 6: « che la facoltà di sentire sia nell'anima per mezzo del corpo, lo si rende chiaro col ragionamento ed anche senza il ragionamento »; c. 2. 438ᵃ 5. » Democrito dice bene quando afferma che l'occhio è formato d'acqua; dice bene in un senso, ma non bene in un altro, perchè crede che il vedere consista in una immagine; questa si genera perchè l'occhio è liscio, ed essa non è già nell'oggetto veduto, ma nel soggetto veggente; tale affezione non è altro che un fenomeno di riflessione. Ma in generale, come pare, nulla era a lui manifesto intorno alle immagini ed alla riflessione. Ed è pur strano che non gli sia nato il dubbio intorno al perchè soltanto l'occhio veda, e non veggano anche alcuni degli oggetti in cui appaiono le immagini. » Trovo adunque molto opportuna la menzione del principio animato, nè so adattarmi a seguire la congettura ἔμψοφον del To., lodata dall'Hayduck (pag. 2).

(3) Il To. muove difficoltà contro ἀκίνητος, detto dell'aria che sta rinchiusa nell'orecchio, perchè poche righe dopo A. afferma che essa è in continuo movimento; M. Hayduck (pag. 3) lo muterebbe volentieri in ἀμετακίνητος, cioè immobile nella sua totalità, sfornito di movimento locale (ἡ κατὰ τόπον κίνησις) e mostra con ciò di avere benissimo inteso il pensiero dell'autore; se non che a me parrebbe sostenibile e quasi preferibile la volgata; come ciò che si alimenta, secondochè fu detto sopra, al § 10 del c. 4°, si dice che non patisce alterazione, perchè non cambia forma, mentre ciò che si alimenta viene trasformato, così qui l'aria è detta immobile ἔστιν ὥς (secundum quid), ma non ἁπλῶς (simpliciter), perchè ha anch'essa un movimento; ma questo è un movimento tutto suo proprio (οἰκεία κίνησις), da non confondersi col movimento dell'aria esterna.

da natura fu rinchiusa nell'orecchio [1], anzi non penetra nemmeno dentro l'orecchio per cagione delle tortuosità del medesimo: se per caso ciò succedesse, più non si sentirebbe, come non si sentirebbe quando fosse ammalata la membrana di esso; il che accade pure rispetto alla vista, quand'è ammalata quella pellicola che è sovrapposta alla pupilla. Inoltre una prova che s'oda o no consiste in questo, che l'orecchio sempre risuoni a guisa di un corno, perchè l'aria contenuta in esso si muove di un moto tutto suo proprio; ma il suono che si ode è estraneo e non proprio di quell'aria. Ed è per tal motivo che noi affermiamo che si sente per mezzo del moto e di ciò che risuona, perchè sentiamo coll'organo che tiene in sè raccolta una parte dell'aria.

19. Quali siano i corpi che, percossi, risuonano.

7. Quale dei due corpi risuona, quello che è percosso o quello che percuote? saranno forse entrambi, ma in diversa maniera, imperocchè il suono è il movimento di ciò che può essere mosso in quel modo che si muovono gli oggetti che rimbalzano dai corpi lisci quando alcuno li percuota. Ma certo, secondo che s'è detto, non ogni corpo percosso e percotente risuona, come p. es. non risuona una punta che ne urti un'altra, bensì è necessario che il corpo percosso sia piano, talchè l'aria che vi sta sopra rimbalzi e si scuota nella sua massa [2].

26. Differenze ne' suoni.

8. Le differenze de' corpi sonori si fanno manifeste dal suono in atto, perciocchè come senza lume non si veggono i colori, così neppure senza suono si può distinguere l'acuto ed il grave, i quali termini di acuto e di grave sono termini trasportati dalle qualità tangibili: infatti, il suono acuto muove il senso assai in picciol tempo, il grave poco in lungo tempo [3]: non è già a dire che l'acuto sia veloce e

(1) A. ci dà la ragione per cui si ode anche nell'acqua; ma questa ragione non è presentata nettamente dal B.-St-H.: « Voilà aussi comment nous entendons dans l'eau: c'est que l'eau ne pénètre pas jusqu'à l'air qui est congénère au son. Mais il faut qu'elle n'entre pas non plus dans l'oreille par les circonvolutions, ecc. » A. asserisce essere un fatto che l'aria non penetra nell'orecchio per cagione (διὰ τὰς ἕλικας) delle tortuosità, non già che non debba penetrarvi per mezzo (sarebbe διὰ τῶν ἑλίκων) delle tortuosità.

(2) Il B.-St-H.: « Il faut que le corps frappé soit mu de telle sorte, que l'air, en masse rebondisse et soit agité en masse »; ma A. qui parla di superficie piana (« ut aeris non aliquantula pars, sed quasi moles resiliat » Trdlbg), come ne ha parlato prima; ed il B.-St-H. non ha tenuto conto veruno di ὁμαλόν, piano, uniforme.

(3) Platone nel « Timeo » 67, B. (Acri, pag. 146): « Noi in generale ponghiamo che il suono è percossa dall'aria trasmessa per le orecchie, il cervello ed il sangue, sino all'anima; e che la impressione dell'udito è il movimento nato da cotesta percossa, il quale incomincia dalla testa e finisce nella sede del fegato; ed il suono veloce è acuto, quello più lento è grave: e quello che è simile a sè è uguale e lene, quel che no, aspro; e l'abbondante è forte, quel che no, leggiero. » — Osserva il Trdlbg: « Non eadem est inter lumen et colores ratio, quae inter sonum et soni differentias; est potius sicut color et coloris species. » — Il Segni (p. 92): «... siccome il moto è cagione del suono acuto, e all'incontro la tardità d'esso moto è cagione del suono grave. »

che il grave sia lento (1), ma tale riesce il movimento dell'uno per
420b la celerità, quello dell'altro per la lentezza e vi ha qui una rassomiglianza coll'acuto e coll'ottuso in rapporto al senso del tatto, perchè l'acuto quasi punge, l'ottuso al contrario sospinge, movendosi l'uno in breve, l'altro in lungo tempo, talchè l'uno viene ad essere veloce e l'altro lento (2). Resta adunque così determinata la natura del suono.

La voce.

5. *9*. La voce è un certo suono proprio dell'essere animato; e veramente, nessuno degli esseri inanimati ha voce, ma solo per similitudine si dice che abbiano voce p. es. il flauto e la lira e quanti altri degli oggetti inanimati hanno intonazione, canto e linguaggio, le quali tre qualità è evidente che concorrono anche nella voce (3): anzi, molti pure tra gli esseri animati non hanno voce, p. es. tutti gli animali senza sangue e, tra quelli che hanno sangue, i pesci. Ed è ragionevole che i pesci non abbiano voce, se il suono non è altro che un movimento dell'aria; quelli poi di essi che emettono voce, p. es. i pesci dell'Acheloo (4), mandano un suono per mezzo delle branchie o di qualche altra parte cosiffatta.

---

(1) San Tommaso (Lectio XVII): « Ostendit qualiter se habet acutum et grave in sonis ac velox et tardum in motibus, et dicit quod velox non est idem quod acutum, nec grave in sonis est idem quod tardum, sicut nec sonus (cuius differentiae sunt grave et acutum) est idem quod motus, cuius differentiae sunt velox et tardum. Sed sicut motus est causa soni, ita velocitas motus est causa soni acuti, et tarditas motus est causa soni gravis. Sed hoc intelligendum est, cum sonus causatur ab uno motu; cum autem causatur ex pluribus motibus, frequentia motuum est causa acuti soni, et tarditas motus est causa gravis, ut dicit Boetius in musica. Unde et chorda magis tensa, acutius sonat, quia ex una percussione frequentius movetur. »

(2) A meglio chiarire il pensiero aristotelico trascriverò ancora il commento di San Tommaso (Lectio XVII): « Assimilat differentias sonorum qualitatibus tangibilibus a quibus nominantur, et dicit quod ea quae sunt circa tactum habent similitudinem cum acuto et hebeti in sonis, quia acutus quasi pungit auditum, eo quod in pauco tempore movet ipsum, hebes autem quasi pellit quia in multo tempore movet. Unde unum eorum accidit cum velocitate motus, aliud cum tarditate. »

(3) In Metaph. IV, 12. 1019b 13 (Bonghi, pag. 281): « Questa potenzialità ha appunto luogo nelle cose inanimate, come a dire, per gl'instrumenti: d'una lira si dice che può sonare, d'un'altra che non può punto, perchè non ha buona voce. » Intendo ἀπότασις per « intonazione », μέλος per « canto », cioè più note succedentisi e combinate in modo da formare una melodia, διάλεκτος per « linguaggio »: il suono della lira (detto suono determinato dai musici) esprime qualche cosa all'orecchio di chi lo ascolta, quello del tamburo (indeterminato) no. Il Burger cita un passo delle epistole di S. Paolo (Ed. Buttmann I, 14, 7. Lipsiae 1860) a schiarimento di φωνή e di διάλεκτος applicati agli istrumenti musicali: ὅμως τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα, ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ, πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον ἢ τὸ κιθαριζόμενον; « Le cose inanimate stesse che rendono suono, o flauto, o cetera, se non danno distinzione ai suoni, come si conoscerà ciò che è sonato in sul flauto o in su la cetra? » (Diodati).

(4) Il To. giudica inopportuna la menzione che qui si fa dei pesci dell'Acheloo: 1° « Demonstrandum est πολλὰ τῶν ζῴων μὴ ἔχειν φωνήν, sed ea tantum ὅσα δέχεται τὸν ἀέρα. Quod si voluisset Ar. obviam ire exceptionibus quibus aliquis uti posset ad contrariam

10. La voce è il suono proprio dell'essere animato, nè può essere generata da una parte qualsiasi dell'animale; ma poichè ogni suono si trae se un oggetto ne percuote un altro e lo percuote in alcunchè, e questo *alcunchè* è l'aria, è altresì ragionevole che siano forniti di voce solo quelli fra gli animali che ricevono aria. Quindi vien chiaro che la natura si serve dell'aria inspirata a doppio uso, come si serve della lingua tanto pel gusto quanto pel linguaggio; delle quali due funzioni il gusto è necessario (epperò trovasi nel maggior numero degli animali), mentre il linguaggio conferisce soltanto al benessere; così anche della respirazione si serve tanto per l'interno calore, il che è indispensabile (se ne dirà altrove la ragione), quanto per la voce, affinchè si abbia il benessere negli animali (1).

13. Linguaggio e respirazione.

11. Alla respirazione serve di stromento la faringe: al qual fine evvi pure quest'altra parte, il polmone; imperciocchè per via di quest'organo gli animali terrestri hanno moltissimo calore. Abbisogna pure della respirazione il primo luogo che è intorno al cuore (2). Onde è necessario che l'aria penetri nell'animale all'atto

22. Organo della respirazione: come si formi la voce.

tuendam sententiam, non arripuisset rem paucissimis notam, dico autem pisces illos, sed eam posuisset quae vel cuilibet statim in mentem venit, τὸν βόμβον et murmur insectorum. Nunc vero contrarium factum videmus: tacet de insectis, de piscibus illis loquitur. » A. non parla degli insetti perchè essi sono animali senza sangue (γένος τι τῶν ἀναίμων: de part. an. IV, 5. 678ᵃ 30), e questi a ragione od a torto li ha dichiarati tutti sforniti di voce; ma tra gli animali con sangue e che non respirano (secondo A.) trova una curiosissima eccezione nei pesci dell'Acheloo; ed è naturale che s'accenni qui, come l'ha accennata altrove (De an. hist. IV, 9. 535ᵇ 14): « Anche i pesci sono muti; e veramente, non hanno nè polmone, nè arteria [trachea], nè gola; ma tuttavia emettono certi suoni e strida quelli che si dice che hanno voce, come la lira ed il coracino, che mandano quasi una specie di grugnito; così anche il cinghiale (κάπρος) che sta nell'Acheloo, ecc. »; 2ᵃ « Felici casu factum est ut additamentum illud quod est de Acheloi piscibus non eo loco poneretur a librario quo refertur et cui inservit illustrando, sed loco tam importuno ut quae necessario coniungenda sunt, ea iam distrahantur. » A me pare invece che non fosse luogo più opportuno per questa osservazione che quello in cui è fatta; « i pesci non hanno voce, perchè non respirano; ma quelli dell'Acheloo che si dice mandino voce, fanno ciò per mezzo delle branchie. »

(1) Abbiamo qui uno dei tanti esempi del teleologismo aristotelico. Della lingua parla nei seguenti termini (De part. an. II, 17. 660ᵃ 18): « L'uomo adunque ha la lingua sciolta, mollissima e larga specialmente perchè sia atta all'uno ed all'altro uffizio, a sentire cioè i sapori (imperocchè è fra tutti gli animali il meglio dotato di sensibilità, e la lingua è molle, perchè così è più atta a sentire per via di contatto; ed il gusto è una specie di tatto) e ad articolare le lettere; ed al discorrere è più adatta una lingua larga e sciolta. »

(2) Il Trdlbg intende « il polmone »; il Burger gli osserva: « Si... primus locus circa cor est pulmo, ille vero locus respiratione indiget, cuius respirationis instrumentum est pulmo, fit circulus. Quid ergo? Pulmo non est primus locus circa cor, sed collocatus est in primo loco circa cor, quia locus iste indiget respiratione, cuius respirationis pulmo est instrumentum. » Arist. De part. an. III, 6. 668ᵇ 34 : « il polmone è organo della respirazione; riceve il principio del movimento dal cuore, e per la sua ampiezza e per la sua spugnosità lascia libero l'adito al fiato; quando s'innalza, il fiato entra, quando si stringe, esce. »

della interna respirazione. Talchè la voce sarebbe la percossa dell'aria inspirata dall'anima, che è in queste parti, contro quell'organo che dicesi arteria [1]; imperciocchè non ogni suono dell'animale è voce, come dicemmo (si può colla lingua mandare un suono e si può pure mandare un suono come fanno coloro che hanno la tosse), ma deve essere animato quegli che fa la percossa e deve farla conforme a certo disegno, perchè non v'ha dubbio che la voce è un suono significativo, non già prodotto dall'aria respirata, quale sarebbe la tosse; ma coll'aria inspirata si adopera in modo che l'aria che è nella arteria percuota l'arteria stessa.

421ª A quale condizione si possa emettere la voce: i pesci.

12. Ne è prova il fatto, che non si può emettere voce dagli animali nè inspirando, nè respirando, ma solo trattenendo il fiato, perchè chi trattiene il fiato mette in moto l'aria già prima inspirata [2]. Ed è altresì manifesto il perchè i pesci sono senza voce: non hanno faringe, e non hanno questo organo, perchè non ricevono aria, nè la respirano: per quale causa ciò avvenga è altra questione.

7 Dell'odore e dell'odorato: si paragonano cogli altri sensi e gli altri sensibili.

— 9. Per l'odorato e l'odorabile la cosa riesce men chiara che per i precedenti sensi e pei loro oggetti, perchè non è manifesto quale sia la natura dell'odore, come si sa che siano il suono ed il colore. Del che è cagione questo che tal senso non è in noi delicato, ma più ottuso che in molti altri animali, imperciocchè l'uomo sente odore debilmente, nè lo sente senza che provi molestia o piacere, non avendo delicato il sensorio del medesimo [3].

---

(1) ἀρτηρία τραχεῖα, l'arteria trachea (aspra), la trachea. Il Philippson (pag. 51) così la descrive secondo A.: « Per arteriam aer attrahitur et redditur. Cartilaginosa enim, multis venis tenuibus ac pauco sanguine refertis circumdata, in duas se se dividit partes, in bipartitum pulmonem tendit, atque in medium descendit. »

(2) Male il B.-St-H. « car, en le retenant (l'air) on trouble cette fonction. »

(3) La causa per cui il senso dell'odorato è poco squisito, accennata da A. nel De sensu et sensili (4. 438ᵇ 24), viene esposta dal Buonriccio nella seguente maniera: « ... perchè l'uomo ha il cervello umido e frigido, appo il quale siede l'organo dell'odorato, quindi nasce, che egli odora malamente e con gran difficoltà, nè può sentire altro se non quegli odori, che per la loro soperchia abbondanza d'odore gli porgono diletto o dispiacere. » Il Burger (II, p. 92) citando il Krause (Analytische Logik, pag. 293 e seg.): « Causam cur in hoc sensu plerumque ἀκρίβεια desideretur magis tamen in minore exercitatione quam in ipsius sensus defectu positam esse, recte, ut mihi videtur, animadvertit Krause. » Il Cuvier per contro (Règne animal, tomo I, pag. 85. Paris, 1817) « ... ses narines (dell'uomo), plus compliquées que celles des singes, le sont moins que celles de tous les autres genres, et cependant il paraît le seul dont l'odorat soit assez délicat pour être affecté par les mauvaises odeurs. » Ed il Bernstein (o. c. pag. 279): « La sensibilità del nostro odorato sorpassa relativamente in alto grado quella di tutti gli altri sensi. Non potremmo certamente riconoscere per mezzo del gusto le piccolissime quantità di una sostanza, che percepiamo per l'odorato; se fossero solide, non le potremmo mai sentir col tatto, se fossero illuminate dalla più forte luce solare non le vedremmo. Nessun reagente chimico potrebbe scoprire quelle minime quantità, che

13. Relazione fra l'odorato ed il gusto: del tatto.

2. È ragionevole che anche in questa maniera sentano i colori quelli tra gli animali, che hanno gli occhi duri, e che per loro non siano ben distinte le differenze de' colori, se non in quanto inspirano o no paura [1]. Così parimenti sente gli odori il genere degli uomini: perchè pare certo che l'odorato abbia analogia col gusto, e che le specie dei sapori s'assomiglino a quelle degli odori; ma il senso del gusto noi l'abbiamo più squisito, perchè è quasi come il tatto, senso, che trovasi squisitissimo nell'uomo [2]. Ed invero, negli altri sensi egli rimane indietro da molti degli animali, ma per la delicatezza del tatto va di gran lunga innanzi a tutti. Da questo ancora conseguita che l'uomo è di tutti gli animali il più intelligente: del che abbiamo una prova in ciò, che anche fra gli uomini in conformità di questo sensorio vi sono i begli ingegni o no, il che non succede per alcun altro sensorio: e veramente, coloro, che hanno grossolane le carni sono pure naturalmente mal disposti d'ingegno, e per contro sono dotati d'ingegno coloro, che le hanno delicate [3].

26. Relazione fra gli odori ed i sapori.

3. Come il sapore è dolce od amaro, così sono pure gli odori: ma per alcuni oggetti sono tra loro corrispondenti l'odore ed il sapore, per esempio voglio dire che è dolce l'odore ed anche dolce

---

noi possiamo coll'odorato. La stessa analisi spettrale, che fa riconoscere dei milionesimi di gramma, è sorpassata di molto dalla sensibilità del nostro odorato. » Finalmente per dimostrare quale sia il rapporto fra l'odorato ed il gusto citerò il seguente passo del Fiorentino (Lez. di fil., pag. 19): « Grande corrispondenza c'è tra l'olfatto ed il gusto, tanto che Emanuele Kant chiamava l'olfatto un gusto in lontananza: i due sensi, oltre alla vicinanza che hanno per la postura dell'organismo, si aiutano visibilmente. »

(1) Gli animali ad occhi duri (σκληρόφθαλμα) sono da A. contrapposti a quelli ad occhi umidi (ὑγρόφθαλμα): cf. De part. anim. II, 2. 648^{a} 17. In Hist. an. IV, 10. 537^{b} 12: « tutti gli animali ad occhi duri veggono molto oscuramente »; ed in De part. an. II, 13. 657^{b} 34: « i pesci, gli insetti e gli animali che hanno dura la pelle (crostacei) quantunque abbiano diversi gli occhi fra loro, tuttavia non hanno palpebre affatto. Gli animali a pelle dura assolutamente non le possono avere; imperocchè l'uso delle palpebre consiste in una celere operazione della pelle. Ma in luogo di questo riparo, tutti questi animali hanno dura la pelle, come se vedessero attraverso a palpebre naturalmente congenite sull'occhio. Siccome però per quella durezza debbono vedere piuttosto malamente, la natura volle che gli occhi degli insetti si movessero, ed ancor più quelli degli animali a pelle dura, come avviene delle orecchie di alcuni quadrupedi, affinchè così più chiaramente vedessero, volgendoli verso la luce e ricevendone lo splendore. »

(2) Hist. nat. I, 15. 494^{b} 16: « Il più eccellente dei sensi dell'uomo è il tatto; poi viene il gusto: negli altri sensi egli è superato dalla più parte degli animali. »

(3) A. in De part. an. II, 16. 660^{a} 11: « ... mollissima, quale è la carne dell'uomo, affinchè fra tutti gli animali abbia squisitissimo il senso del tatto »; ed in Phisiogn. 807^{b} 12 fra i segni dell'uomo d'ingegno annovera « carne umidetta e piuttosto delicata. » A me parrebbe affatto errata la versione del B.-St-H.: « La preuve c'est que, même parmi les hommes, les uns sont naturellement bien doués pour ces sens, et que les autres le sont mal, tandis qu'il n'y a rien de pareil pour les espèces inférieures: et ainsi les hommes qui ont la chair dure sont mal doués pour l'intelligence; ceux qui ont la chair douce sont au contraire bien doués. »

il sapore, per altri invece succede tutto il contrario. Similmente l'odore può essere, come il sapore, pungente, aspro, acuto e molle [1]. Ma, secondochè avvertimmo, perchè non apprendiamo ben distinti gli odori come i sapori, da questi si derivarono i nomi di quelli, conformemente alla rassomiglianza delle cose: impe- 421b rocchè l'odore dolce viene dallo zafferano e dal miele, il pungente dal timo e simili altri oggetti [2]. E così via via per tutti gli altri.

Opposizione che si riscontra nell'oggetto di ciascun senso.

3. *4*. Quello che avviene per l'udito e per ciascuno degli altri sensi, che l'uno cioè si estende all'udibile e al non udibile [3], l'altro al visibile e al non visibile, avviene anche per l'olfatto, che similmente si estende all'odoroso ed all'inodoro. Inodoro è del pari ciò che assolutamente non può avere odore e ciò che lo ha piccolo e debole. Altrettanto dicasi dell'oggetto del gusto.

Il mezzo dell'odorato.

8. *5*. Anche l'odorato funziona mediante un mezzo, che può essere l'aria o l'acqua, perchè anche gli animali acquatici pare che sentano odore [4]: similmente poi odorano gli animali che hanno sangue e

---

(1) Mi raccomando, se è lecito, all'indulgenza del lettore pel modo con cui ho tradotto i quattro aggettivi: *δριμεῖα, αὐστηρά, ὀξεῖα, λιπαρά;* ho interrogato libri e uomini, ma non ho potuto sapere nulla di meglio; qui abbiamo una confusione delle affezioni del gusto con quelle del tatto.

(2) Il Buonriccio (pag. 89): ... « il mele e il zafferano, sì come sono dolci di sapore, così rendono dolcezza nell'odore; per contrario poi come quell'erba, domandata timo, è acerba e amara al gusto, così nell'odore ottiene questa stessa proprietà »; e Temistio: « alcune volte si corrispondono i nomi e gli oggetti di amendue i sensi (gusto e odorato), ed il sapore dolce al gusto è pur dolce all'odorato, come quello del miele. » — Il To. combatte questa interpretazione: « Legebatur *ἡ μὲν γὰρ γλυκεῖα ἀπὸ τοῦ κρόκου καὶ τοῦ μέλιτος*, intell. *εἴληφε τὸ ὄνομα*. Sed verum non est odorem dulcem a croco esse appellatum: nam dulcem dicimus, non croceum odorem. » Credo che qui il « bonus vir » non sia altri che il To.; se non si dice *croceo* odore, si dice forse *croceo* sapore? Ma come si dice sapore dolce, così si dice odore dolce (grato): il sapore e l'odore del medesimo oggetto hanno la medesima natura; ma siccome il sapore è più evidente che l'odore, il nome dell'odore si derivò da quello del sapore, non da quello dell'oggetto stesso.

(3) Il Madvig (pag. 471): « Scribendum est:: *ἔστι δὲ ὥσπερ καὶ ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων ἡ μὲν τοῦ ἀκουστοῦ καὶ ἀνηκούστου, ἡ δὲ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου, καὶ ἡ ὄσφρησις τοῦ ὀσφραντοῦ καὶ ἀνοσφράντου*, omisso *ἡ ἀκοὴ*, quod post *ὥσπερ* additum (*ὥσπερ ἡ ἀκοὴ καὶ ἑκάστη*) sententiam perturbat, quoniam et olfactus non cum uno auditu, sed cum omnibus sensibus comparatur et illa partitio *ἡ μὲν*... *ἡ δὲ*... ad universam sensuum mentionem refertur. Additum est *ἡ ἀκοὴ* propter *καὶ*. » Ma che A. abbia fatto speciale menzione dell'udito, l'ultimo senso di cui ha parlato, è forse a stupire per chi pur leggermente si intenda di stile aristotelico? E se non fosse perchè egli ha particolarmente menzionato l'udito, quale termine di paragone, avrebbe forse scritto *ἡ μὲν τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου, ἡ δὲ τοῦ ἀκουστοῦ καὶ ἀνηκούστου*? E chi troverebbe qualche cosa di strano in questo discorso, non solo in A., ma anche nel più simmetrico de' prosatori: « come l'udito, e non solo l'udito, ma anche ciascuno degli altri sensi, ecc.? »

(4) A. in De sensu et sensili, 5. 442b 27: « I pesci e gli animali a conchiglia mostrano di avere odorato quantunque non ci sia aria nell'acqua (chè l'aria, quando ve ne fosse,

quelli che non ne hanno, come anche quelli che sono nell'aria: di fatto, alcuni di questi pur di lontano vanno incontro al cibo, tratti all'odore [1].

13. Diverso modo di odorare negli animali.

6. Epperò qui c'imbattiamo in una difficoltà: poniamo che tutti gli animali odorino a un modo, ma l'uomo sente odore aspirando, se poi non aspira o se trattiene il fiato, non sente odore alcuno, nè da lungi nè da presso, e neppure sovrapponendo internamente alle nari l'oggetto odorabile. E così, che un oggetto posto immediatamente sul sensorio non si percepisca più, è una proprietà che si conviene a tutti gli organi dei sensi; che poi non si odori senza aspirare è un fatto che si riscontra solamente negli uomini [2]: la cosa diverrà chiara a chi ne farà l'esperimento [3]. Onde gli animali

---

verrebbe a galla), nè essi respirano. » — Il Bernstein (pag. 280): « Gli animali che vivono nell'acqua sono anche essi forniti di odorato? Se dovessimo arguire dallo sviluppo del sensorio, dovremmo recisamente affermarlo. I pesci hanno un senso olfattorio molto sviluppato... In questi animali le sostanze agiscono solamente in forma liquida, non in forma gassosa, sugli organi terminali del nervo olfattorio; e forse interviene come nella sensazione del gusto, la quale non può essere provocata che da sostanze liquide. In ogni caso l'odorato degli animali acquatici non si accorda in tutto con quello degli animali terrestri. »

(1) L'odorato adunque è un senso, che, come dice anche Aristotele, serve specialmente per la nutrizione; nel De sensu et sensili l'odorato è detto una affezione che si riferisce alla facoltà nutritiva: c. 1. 436^b 17. A tale ufficio dell'odorato accenna eziandio Socrate in Senofonte (Mem. I, 4, 6: trad. Bertini, pag. 28. Torino, 1877) « ... e la bocca per cui gli animali mandano dentro ciò che appetiscono essere stata posta vicino agli occhi e alle narici ecc. »

(2) M. Hayduck (pag. 3): « Primum Aristoteles aliis locis diserte docet non solum hominem sed omnia quae respirent animalia ad odorandum spiritu egere: De an. II, 7. 419^a 35; De sensu et sens. 5 444^b 21; De respir. 7. 473^a 23. Deinde patet w. *ἀλλὰ — ἀνθρώπων* superioribus non recte opponi; quae quum sensuum aliquid commune esse doceant consentaneum est etiam *ἴδιον* illud, quod sequitur, ad sensum quendam pertinere. Atqui *τὸ ἄνευ τοῦ ἀναπνεῖν μὴ αἰσθάνεσθαι* proprium est odoratus. Itaque scribendum est *ἴδιον ἐπὶ τῶν ὀσφραντῶν.* » Non approvo questa congettura. La risposta che A. dà alla questione mossa poche righe innanzi si può formolare ne' termini seguenti: « è una proprietà comune a tutti i sensi e quindi anche a tutti gli animali, che non si senta l'oggetto posto immediatamente sul sensorio, ma (*ἀλλά*) che non si senta l'odore senza inspirare è proprio solo dell'uomo, non degli altri animali »; l'antitesi adunque non è già posta fra l'uomo e gli altri animali, nè fra l'odorato, e gli altri sensi, ma fra il modo con cui sente gli odori l'uomo ed il modo con cui lo sentono gli altri animali. Le citazioni addotte da M. Hayduck non hanno qui valore, perchè nel De an. II, 7. 419^a 35, e nel De sensu et sens. 5. 444^b 21 *ἀναπνεῖ* non indica tutta la funzione del respirare, ma solo l'*aspirare*: cf. Bz. 51^a 49 e seg. « *ἀναπεῖν* sign. *εἰσπνεῖν, δέχεσθαι τὸν ἀέρα, ἕλκειν τὸ πνεῦμα*, opp. *ἐκπνεῖν*. Sed *ἀναπεῖν* saepe etiam universe usurpatum *τὸ εἰσπνεῖν* et *τὸ ἐκπνεῖν* complectitur. » Come mai al dr. Hayduck non cadde in mente che non aveva senso il dire che è proprio solo degli odori di non essere sentiti senza respirare? Vi ha altro sensibile che da A. si connetta colla respirazione?

(3) Questo esperimento fu in parte eseguito dal Weber (Bernstein, pag. 280): « Egli si riempì tutta la cavità del naso di acqua molto carica di acqua di Colonia..... sinchè l'acqua

senza sangue, che non respirano, dovrebbero avere qualche altro senso diverso da quelli che comunemente si enumerano: ma ciò è impossibile, perchè sentono gli odori [1], ed il senso dell'odorabile, sia questo fornito di buono o cattivo odore, è l'olfatto [2]. Inoltre questi animali si veggono soffrire per causa di quegli stessi cattivi odori, pei quali soffre l'uomo, p. es. dell'asfalto, dello zolfo e di simili altri corpi. Necessariamente adunque odoreranno anche essi, ma non aspirando.

26. Differenza del sensorio dell'odorato nell'uomo ed in altri animali.

7. Pare adunque che questo sensorio negli uomini differisca da quello che è negli altri animali, come gli occhi suoi differiscono da quelli che gli hanno duri. Imperocchè gli occhi degli uomini hanno un riparo e, quasi direi, un involucro sulle palpebre; senza muovere o sollevare queste, nulla veggono; mentre gli animali a occhi duri non hanno niente di ciò, ma senza schermo veruno scorgono qualunque oggetto sia collocato nel trasparente [3]: così pertanto 422ª anche il sensorio dell'olfatto per alcuni animali deve essere scoperto, come l'occhio, ed invece per quelli che ricevono aria ha un coperchio, che si scopre nell'atto della respirazione al dilatarsi delle venette e dei pori.

3. Oggetto dell'odorato.

8. Per questo motivo gli animali che respirano non odorano nell'acqua, dovendo essi per necessità odorare respirando, il che nell'acqua è per loro impossibile. L'odore ha per proprio subietto il secco, come il sapore l'umido: il sensorio dell'olfatto è pur tale in potenza [4].

---

stava nel naso, Weber non aveva traccia di sensazione di odore, mentre pure la materia odorosa era contenuta nel liquido. Osservò pure che mancava ogni sensazione di odore per alcuni minuti, dopo l'uscita dell'acqua, lo che avveniva anche impiegando dell'acqua pura. »

(1) Il Segni (pag. 100): « Ma non è vero che nell'odorare sia diverso senso fra gli animali; perchè distinguendosi i sensi secondo i sensibili, e il sensibile essendo il medesimo, è di necessità che ancor sia il medesimo il senso. »

(2) Evidentemente qui il B.-St-H. ha fatto confusione; mi basti citare le sue parole: « En effet, la sensation de l'odeur d'une chose qui a un parfum, soit agréable, soit désagréable, est une olfaction; et l'on voit les animaux de ce genre tués par les odeurs très-fortes qui tuent aussi l'homme, etc. »

(3) « Il senso dell'odorabile è l'odorato, e quelli (gli animali che non respirano) sentono l'odorabile, ma forse non al medesimo modo (degli animali che respirano); sì bene agli animali che respirano il respiro leva quello che sta sopra il sensorio a guisa di coperchio (epperò non sentono senza respirare), ma agli animali che non respirano questo è già stato levato via; come alcuni degli animali hanno le palpebre sugli occhi, senza aprire le quali non possono vedere, mentre gli animali ad occhi duri non le hanno, epperò non devono aprire nulla, ma a possibile distanza veggono senz'altro. » Ar. De sensu et sens. 5. 444ᵇ 21. »

(4) Il Buonriccio (pag. 92): « L'organo finalmente dell'odorato non è altro che una certa virtù, che ha potere e facoltà d'essere mutata dagli odori e fatta somigliante alla cosa che è odorabile in atto. »

— 10. L'oggetto gustabile è un tangibile [1]: questa è la cagione per cui non è necessario al gustabile un corpo estraneo che faccia da mezzo perchè possa rendersi sensibile, come neppure il tatto abbisogna di un tal mezzo: ed il corpo in cui è il sapore, cioè l'oggetto gustabile, è nell'umido come in sua materia [2], e l'umido è un tangibile. Quindi anche fossimo nell'acqua, noi sentiremmo, se ci fosse messo dentro qualcosa di dolce, nè tuttavia tale sensazione si farebbe per via di un mezzo, ma sì perchè il dolce è mischiato coll'acqua, come nella bevanda. Invece il colore non si vede per alcuna mescolanza, nè per via di emanazione.

8. Il gusto: sua affinità col tatto.

2. Talchè niun mezzo vi ha del gusto [3]; e come il visibile è il colore, così il gustabile è il sapore. Niuna cosa dà sensazione di sapore senza umidità, ma ogni cosa che dà una siffatta sensazione ha attualmente e potenzialmente umidità, quale è il sale che è facile a sciogliersi esso stesso e poi alla sua volta è atto a provocare l'umidità nella lingua [4].

15. L'oggetto del gusto è il sapore, che ha suo fondamento nell'umido.

3. Come anche la vista riguarda tanto il visibile quanto l'invisibile (le tenebre sono invisibili, tuttavia anche di esse giudica la vista), ed inoltre ciò che troppo risplende (anche questo è invisibile, ma in diversa maniera dalle tenebre); similmente l'udito comprende tanto il suono quanto il silenzio, dei quali l'uno è udibile, l'altro non udibile, ed ancora il grande suono, come la vista ciò che risplende (perchè a quel modo che il piccolo suono non è in certa maniera udibile, così pure non è udibile il suono che sia grande e violento); invisibile poi dall'un canto può dirsi un oggetto in senso

20. Varie maniere in cui si predica la sensibilità di un oggetto.

---

(1) Anche altrove A. dimostra che il gusto non è altro che una specie di tatto; epperò facilmente, come dissi, si scambiano le impressioni del tatto con quelle del gusto (De An. III, 12. 434^b 14; De part. An. II, 10. 656^b 37; II, 17. 660^a 17). Il B.-St-H. non rende bene ἁπτόν τι: « l'objet sapide est en quelque sorte un objet touché »; e Don Patricio, che lo perseguita, anche nelle cadute: « El objeto sàpido es en cierto modo un objeto tocado. »

(2) Il Sansovino (pag. 9): « ...non si gusta mai il sapore se non si sente lo umido. E siccome l'oggetto della forma è la materia, così la umidità è l'oggetto del sapore. » Il Bernstein (pag. 280): « La sensazione del gusto non può essere provocata che da sostanze liquide. » Il Waddington (pag. 65) citando questo passo non è ben chiaro: « La saveur ne se rencontre que dans un corps humide, comme dans une matière: le goût paraît donc s'appliquer à l'humide. »

(3) Alla lettera: « nulla adunque vi ha che serva come mezzo » cioè « mentre pegli oggetti della vista e dell'udito e dell'odorato vi ha un mezzo, pel gusto invece, che è una specie di tatto, questo mezzo manca », quindi non approverei interamente la versione del B.-St-H.: « De même donc qu'ici l'intermédiaire n'est rien, et que le visible est la couleur, de même la saveur est ce qui est perceptible au goût. »

(4) Il συντηκτικόν ha naturalmente significato attivo: S. Tommaso (Lect. XXI): « Et ideo oportet ut sit saliva in ore quae est bene liquida et *liquefactiva* linguae »; invece il B.-St-H. non risponderebbe esattamente al pensiero di A. traducendo: « comme pour le sel qui fond facilement et par le seul contact de la langue. »

assoluto (come per tutte le altre cose l'impossibile), dall'altro poi se l'oggetto non ha quella tal proprietà che per sua natura dovrebbe avere o l'ha imperfettamente, come per esempio si dice senza piedi o senza nocciolo; così anche il gusto si riferisce al gustabile ed al non gustabile, e per non gustabile s'intende quell'oggetto che ha piccolo e debole sapore o tale che offenda il gusto: sembra che sia principio fondamentale del sapore il potabile ed il non potabile, perchè sì dell'uno, sì dell'altro si sente il gusto, ma dell'uno debole e dannoso, dell'altro conforme a natura (1).

---

(1) Nella Metafisica (IV, 22. 1023b 32) è spiegato il concetto di privazione: « D'una maniera si dice *privazione*, quando una cosa manchi d'una di quelle proprietà che di loro natura si potrebbero avere, quantunque però quella cosa non sia naturata ad averla: si dice, per esempio, che una pianta sia priva d'occhi. D'un'altra maniera, quando o quella cosa stessa o il genere a cui appartiene, sia naturata ad avere una proprietà e non l'abbia; altrimenti, per esempio, è privo della vista l'uomo, ed altrimenti la talpa; questa, per il genere, quello per sè. Ancora, quando una cosa essendo naturata ad avere una proprietà, non l'abbia nel tempo, che naturalmente dovrebbe; giacchè la vista è una privazione, ma non s'è cieco in ogni età, bensì in quella che naturalmente ci si dovrebbe vedere, e non ci si veda. E del pari, se non si abbia in quel tempo e per quella via, e rispetto a quelle cose, e in quella maniera, che naturalmente si dovrebbe. Di più, la violenta sottrazione d'una cosa si chiama privazione. E in quante maniere vanno intese le negazioni col *dis*, o l'*in*, o il *senza*, in altrettante s'intendono le privazioni: giacchè *disuguale* si dice ad una cosa, quando non abbia eguaglianza, dovendo pure averla di sua natura; *invisibile* se non ha punto colore, e *senza piedi*, per via di non avere i piedi o di avergli male. E ancora, quando se ne abbia poco, senza nocciolo, per esempio; che si vuol dire quando sia scarso » (Bonghi: pag. 311). Ciò posto, toccherò qualche questione critica intorno a questo paragrafo. Il Bz. (Ar. Stud. II e III: pag. 43) che considera questo periodo « als Typus eines durch erklärende Parenthesen erweiterten Vergleichungssatzes » accetta l'interpretazione del Trdlbg e degli antichi commentatori da me seguìta, ma propone due cambiamenti: 1° di chiudere fra parentesi *ὥσπερ — βίαιος*; 2° di trasportare la virgola, che il Trdlbg ed altri mettono dopo *τρόπον τινά*, dinnanzi a *τρόπον* « *ὥσπερ γὰρ ὁ μικρὸς ψόφος ἀνήκουστος, τρόπον τινά καὶ ὁ μέγας κτὲ* »: la medesima punteggiatura è anche fatta dal Madvig (p. 472) che non cita il Bz. (è davvero a meravigliare che un filologo quale è il Madvig trattando di A. non citi un aristotelista quale è il Bz.). Già prima del Bz. e del Madvig, Temistio: « e perciò non solo il piccolo suono non è udibile, ma anche sotto certo rispetto non è udibile il grande suono. » Mentre approvo molto volentieri di chiudere in parentesi le parole *ὥσπερ — βίαιος*, non giudico affatto necessario lo spostamento della virgola pel seguente motivo: il piccolo suono (*μικρὸς ψόφος*) non è a dire che non sia assolutamente udibile, ma non è udibile in certo senso, *secundum quid*, perchè non è il silenzio (*σιγή*); esso può dirsi non udibile come si dice *sensa piedi* anche di chi avendoli, li abbia male; il medesimo è da dirsi del suono grande e violento: « *ὥσπερ γὰρ ὁ μικρὸς ψόφος ἀκήκουστος τρόπον τινά, καὶ ὁ μέγας τε καὶ ὁ βίαιος ἀνήκουστος τρόπον τινά* ». — Il Madvig vede altro guasto nelle parole *ἀόρατον δέ τὸ μὲν ὅλως — τὸ ἀπύρηνον*. « Videntur separari absolute invisibile (*τὸ μὲν*) et prope invisibile (*τὸ δ'*). Verum quod de hoc ponitur, apertissime utrumque comprehendit: *ἐὰν μὴ πεφυκὸς ἔχῃ* (absolute) *ἢ φαύλως* (ut prope invisibile sit); et eodem pertinent adiecta illa *ὥσπερ καὶ ἐπ' ἄλλων τὸ ἀδύνατον*, quae significant etiam in aliis rebus *τὸ ἀδύνατον*, non semper absolute dici. Scripserat Aristoteles aut: *ἀόρατον δὲ ὅλως λέγεται, ὥσπερ καὶ ἐπ' ἄλλων τὸ ἀδύνατον, ὅταν* (aut *ὃ ἂν*) *μὴ πεφυκὸς ἔχῃ ἢ φαύλως, ὥσπερ κ.τ.λ.* aut similiter. »

33. Il sensorio del gusto deve essere potenzialmente umido.

4. Il potabile è ad un tempo oggetto del tatto e del gusto. Siccome poi ciò che può essere oggetto del gusto è umido, è pur necessario che il sensorio di questo non sia umido in atto, nè impossibile ad inumidirsi, perciocchè il gusto viene in qualche guisa (422b) modificato dal gustabile in quanto gustabile. È adunque necessario che il sensorio del gusto si inumidisca restando sempre salva [1] in esso la potenza di inumidirsi, ma che in sè non sia umido. Ne abbiamo una prova in ciò che la lingua non gusta affatto nè quando è troppo asciutta, nè quando è troppo umida, perchè nel caso che fosse troppo umida vi sarebbe un semplice tatto di quel primo umido [2], come succede a chi avendo pregustato un forte sapore ne gusta poi un altro, ed anche, per esempio, agli ammalati, ai quali tutte le cose paiono amare, perchè sentono colla lingua ingombra di un umore che è appunto amaro.

10. Specie de' sapori.

5. Delle specie dei sapori, come avviene dei colori, le semplici sono fra loro contrarie, per esempio, il dolce e l'amaro: seguono al dolce il molle, all'amaro il salato: intermedie fra queste sono

---

Interpreto in altro modo: può dirsi che un essere non cammini, o perchè non è naturalmente fatto per camminare, per esempio, una pianta; o perchè essendo fatto per camminare non abbia le gambe o le abbia imperfette; e così si dirà che un oggetto non è visibile quando esso non sia fatto per essere veduto, ed ancora, sotto un altro rispetto, che non sia visibile quand'esso fatto da natura per essere veduto non si possa vedere per alcun ostacolo o si vegga malamente: *τὸ δ' ἐὰν πεφυκός ἔχειν μὴ ἔχῃ ἢ φαύλως* (scil. *τὸ χρῶμα, τὸ ὁρατόν*) « se fatto per natura da essere visibile, non sia visibile o malamente. » L'espressione trova suo riscontro in queste altre: Metaph. IV, 22. 1022b 27: *ἔτι ἂν πεφυκὸς καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν μὴ ἔχῃ* e 1023a 1: *ἔτι καὶ τῷ μικρὸν ἔχειν, οἷον τὸ ἀπύρηνον, τοῦτο δ' ἐστὶ τῷ φαύλως πῶς ἔχειν* ed altre. Ad intendere meglio questo passo si richiami alla memoria la distinzione sovracitata di Aristotele delle varie maniere di privazione e si legga ancora il commento di Filopono, che conferma quanto dissi: « Aristotele afferma che si dice invisibile o ciò che assolutamente non si può vedere, per esempio le cose incorporee, e così anche la voce e l'odore sono invisibili, ed in generale gli oggetti degli altri sensi, oppure si dice visibile ciò che per natura è fatto tale da potersi vedere, ma non è veduto, il che ha luogo nella privazione, come per esempio ciò che è trasparente in potenza, quando manca la luce, oppure ancora si dice invisibile un oggetto quando sia poco visibile; tale è quando o per eccessivo splendore guasta la vista o quando per oscurità non agisce sui sensi. » — Non comprendo la traduzione che il B.-St-H. ha fatto di *ἀπύρηνον*: « comme d'un animal on dit qu'il est sans pieds, ou d'une terre qu'elle est sans olives. »

(1) Il Trdlbg: « quid illud est *σωζόμενον*? Integrum, nihil, etiamsi humefactum, de natura sua neque amittens neque adulterans. » Il B.-St-H. in nota « ...ce terme n'a point l'obscurité que M. Trendelenburg croit y voir » e traduce: « car il faut nécessairement que l'organe s'humecte et qu'il puisse s'humecter, tout en restant ce qu'il est. » Forse il mio modo d'interpretare spiega meglio ciò che segue, che cioè la lingua non debba essere nè troppo umida, nè troppo secca, e che perciò non debba mai perdere la potenza di inumidirsi.

(2) Il Waddington (pag. 66): « Ce qui le prouve, c'est qu'en effet la langue ne perçoit la saveur ni quand elle est sèche, ni quand elle est trop humide, car elle ne sent alors que le premier humide qui l'a affectée, comme cela arrive quand on veut goûter une saveur après en avoir senti une autre très-forte. »

il mordente, l'aspro, l'acido ed il pungente [1]. In generale sono queste le differenze che si ammettono nei sapori. Onde il senso del gusto è tale in potenza; il gustabile è ciò che ne attua la potenza.

Del tatto.

17. — 11. Si può ragionare nel medesimo modo anche intorno al tangibile ed al tatto [2], perchè se il tatto non è un unico senso, ma consta di più sensi, è pur necessario che i sensibili al tatto siano più [3]. È pertanto qui una difficoltà, se il senso del tatto sia un unico senso o più, e quale sia il sensorio capace di toccare il tangibile, se cioè la carne, e, negli animali che non ne hanno, ciò che tien luogo della carne, o no, e se questo non sia piuttosto il mezzo, mentre il primo sensorio sarebbe un che d'altro, posto nell'interno del senziente [4].

L'oggetto del tatto paragonato con quello degli altri sensi.

23. 2. E per verità, ogni senso pare che attenda ad un'unica opposizione, così la vista al bianco ed al nero, l'udito all'acuto ed al grave, il gusto all'amaro ed al dolce; invece nel tangibile ve ne

---

(1) « Δριμύς et ὀξύς, ita fortasse differunt gustus ut ille magis mordeat, hic magis pungat. » Trdlb. — Il Bernstein distingue quattro specie di sapori: il dolce, l'acido, l'alcalino ed il salato, e soggiunge (pag. 289): « Nella vita ordinaria si parla, oltre le suddette qualità di sapore, anche di alcune altre, come rancido, oleoso, aromatico, ecc. Per giudicar queste denominazioni bisogna riflettere che spessissimo si accompagnano alle mere sensazioni di gusto, anche in primo luogo sensazioni di odore, in secondo luogo sensazioni di tatto, della lingua e del palato. Le prime sono cagionate dalle esalazioni dei cibi, le quali per la cavità della gola passano a quelle del naso; le altre dalla forma o dallo stato di coesione dei cibi. »

(2) Il testo dice: περὶ δὲ τοῦ ἁπτοῦ καὶ ἁφῆς ὁ αὐτὸς λόγος, cioè « nel discorrere del tatto e del tangibile terremo il medesimo metodo che abbiamo tenuto trattando degli altri sensi, ricercheremo cioè in che consista la potenza e l'atto del toccare, l'oggetto tangibile, i rapporti che fra di essi intercedono, ecc. » Ma quale necessità di simile dichiarazione? Perchè il tatto parrebbe essere non un unico senso, ma il complesso di più sensi: ora, posto che sieno più sensi nel tatto, varrebbe pur sempre il medesimo discorso, che abbiamo tenuto intorno alla vista, all'udito, all'odorato ed al gusto. Epperò non approvo il B.-St-H. che traduce: « par des raisonnements qui s'appliquent au toucher et à l'objet du toucher »; nè il Bender: » Was nun das Tastbare betrifft, so hat es mit diesem dieselbe Bewandtniss wie mit dem Tastsinn selbst » e neppure il To.: « Legebatur περὶ δὲ τοῦ ἁπτοῦ καὶ ἁφῆς ὁ αὐτὸς λόγος, h. e. de his duabus rebus eandem valere rationem quam de reliquis. Restitui καὶ περὶ ἁφῆς, ut sententia haec sit: quae ratio est τοῦ ἁπτοῦ, eadem est τῆς ἁφῆς. Eadem de causa punctum maximum tollendum erat quod ponebatur post λόγος ».

(3) Quest'opinione di A. intorno al tatto consonerebbe con quella dei moderni fisiologi: il Bernstein (pag. 16): « La proprietà della pelle di conoscere la forma degli oggetti chiamasi propriamente senso del tatto; la sua proprietà di apprezzare la forza, con cui un oggetto che la tocca pesa sopra di essa, chiamasi senso della pressione. E la sua proprietà di sentire il caldo e il freddo chiamasi senso della temperatura. »

(4) Nel De gen. an. V, 2. 781ª 20 è detto che tutti i sensori hanno il loro centro nel cuore o in ciò che corrisponde al cuore negli animali che ne sono senza; mentre poi moderni (Bernstein, pag. 26) « il fatto della sensazione esiste solamente nel centro nervoso del cervello, tanto che, sebben manchi una parte del corpo, non vengono perciò meno le sensazioni della sua esistenza e dell'eccitamento esercitato sopra di quella. »

sono molte opposizioni, caldo e freddo, secco ed umido, duro e molle, e quante altre ve ne hanno di tal sorta. Se non che si potrebbe fino a un certo punto sciogliere questo nodo, osservando che anche negli altri sensi vi sono molte opposizioni; così nella voce non si ha solamente l'acutezza e la gravità, ma pure la grandezza e la piccolezza, la morbidezza e l'asprezza, e simili. Anche nel colore vi hanno di cotali differenze. Ma quale sia l'unico sostrato a cui quelle opposizioni aderiscono, mentre per l'udito è chiaro che è il suono, non è chiaro pel tatto [1].

34. Se la carne sia il sensorio del tatto.

3. Il sensorio è interno o no, ma senza andare più in là [2], è egli da dirsi che sia la carne? Non pare che se ne abbia una prova irrefragabile in ciò che la sensazione avviene pel contatto della carne coll'oggetto. E veramente è un fatto [3] che se alcuno stendesse intorno alla carne alcunchè a guisa di membrana, tuttavia sempre egualmente questa toccando [4] un oggetto trasmetterebbe la sensazione; ma pure è evidente che non è nella membrana il sensorio; che se poi questa fosse connaturata col soggetto senziente, allora tanto più presto passerebbe la sensazione al principio senziente [5].

423ª

(1) Il Buonriccio (p. 96): « Ma a questa vana soluzione subito si risponde, che quantunque questi sensi si ritrovino in più contrari, nondimeno essendo tutti contenuti da un solo genere, come tutti quelli de' suoni dal solo genere del suono, tutti quelli de' colori dal genere de' colori, questo non leva l'unità del senso; ma le contrarietà, intorno alle quali si ritrova il tatto, non sono abbracciate da un solo, ma da più generi, e però la ragione vuole che si ritrovino più tatti nel corpo. » — Il Waddington nota (pag. 58): « Quoi qu'il en soit, on peut remarquer que le toucher s'applique proprement aux caractères distinctifs des corps en tant que corps. » — Cf. A. De gen. et corr. II, 2. 329ᵇ 7.

(2) Cf. Bz. Ind. Ar. pag. 296ª 14: « inde εὐθύς etiam non addito vocabulo φύσει translatum a temporali ratione ad causalem usurpatur... ad significandum id quod ὑπάρχει suapte natura, non intercedente alia causa... Similiter εὐθύς in enumerandis rationibus eam significat, quae statim (εὐθὺς πρῶτον) non quaerenti sese offert, in adhibendis exemplis, quibus aliquid comprobetur, eius modi exemplum, quod statim in promptu est.... »

(3) Il B.-St-H. traduce νῦν per « dans l'état actuel des organes »; è una interpretazione non lontana da quella che io ho dato, conformemente al significato che il Bz. assegna al νῦν: « per voc. νῦν δέ id quod in re ac veritate est ei opponitur, quod per conditionem aliquam positum erat. » (Ind. Ar.: pag. 492ª 60).

(4) Il Trdlbg vorrebbe leggere ἀψαμένῳ oppure ἀψαμένοις; il To. ἀψαμένου; il Bender (in nota) « ...oder noch einfacher ἀψάμενον? was ohne Schwierigkeit auf ὑμένα bezogen werden könnte. » Preferisco la volgata e interpreto: ὁμοίως ὑμὴν ἀψάμενος τοῦ ἁπτοῦ εὐθέως ἐνσημαίνει. Del resto la cosa è spiegabilissima ed A. ha torto di dire: « tuttavia sempre al medesimo modo questa membrana toccando un oggetto trasmetterebbe la sensazione, ecc. »; perchè anche con quella membrana si potrà sentire la forma degli oggetti, il loro peso, il loro calore, ecc.; ma la sensazione è diminuita in proporzione dell'ostacolo opposto dalla membrana.

(5) Cioè diventasse una seconda pelle e fosse naturalmente unita col nostro organismo; quindi non bene, mi pare, il B.-St-H: « et encore si elle était de même nature que la peau, la

16. Come sarebbe possibile che la vista, l'udito e l'olfatto ci paressero un unico senso.

4. Epperò tale parte del corpo, quale è la carne, ci mette nella medesima condizione in cui saremmo se per natura fossimo dentro ad una sfera d'aria che facesse parte del nostro organismo, perchè allora ci sembrerebbe di sentire con un sol mezzo e suoni e colori e odori, e la vista e l'udito e l'olfatto ci avrebbero l'apparenza di un unico senso, mentre così come siamo, essendo distinto ciò mediante [1] cui succedono i movimenti per ciascuno di questi, sono evidentemente diversi tra loro i sovraddetti sensori. Ma quanto al tatto la cosa ci è oscura per la condizione speciale di esso: imperocchè è impossibile che il corpo animato sia composto di aria o di acqua; deve esserci alcunchè di solido [2]. Rimane adunque che esso sia un misto di terra e di questi due altri elementi, quale lo vuole la carne e ciò che tiene luogo della carne negli animali che non ne hanno. Laonde è necessario che anche il corpo sia mezzo naturalmente congiunto della facoltà, mediante la quale si esperimentano le sensazioni del tatto, che sono molteplici [3].

17. Molteplici sensazioni per via del tatto.

5. Il tatto, per mezzo della lingua, dimostra che sono molteplici queste sensazioni, perchè con una sola parte si sentono tutte le qualità tangibili ed anche il sapore; se pertanto anche l'altra carne sentisse il sapore, parrebbero essere un solo e medesimo senso il gusto ed il tatto; ma invece essi sono due, perchè sono inconvertibili [4].

---

sensation la traverserait bien plus vite », nè il Waddington (pag. 60): « ajoutons que si cet intermédiaire était de même nature que la peau, la sensation le traverserait encore plus vite. » Ma pogniamo pure che fosse della medesima natura della pelle, e non fosse per natura a quella aderente, sarebbe pur sempre lo stesso caso di prima.

(1) Secondo Temistio qui sono da intendere gli organi dei sensi; ma il Burger risponde: « si sensus instrumenta hic memorarentur non κινήσεις sed αἰσθήσεις expectes. » Ma, a parte questa ragione, che sarebbe per sè insufficiente, il discorso di A. qui s'aggira intorno al mezzo, non intorno all'organo del senso: la diversità dei sensori si riconosce dalla diversità dei mezzi con cui si attuano i sensi.

(2) Temistio: « dev'essere solido ciò di cui si serve l'essere generabile e distruttibile. » San Tommaso (Lectio XXII): « Corpus animatum oportet esse firmum et in se terminatum: unde oportet quod sit mixtum ex terra et aere et aqua, sicut vult se habere idest sicut exigit caro in animalibus habentibus carnem et illud quod proportionale est, in animalibus non habentibus carnem. » Il Trdlbg: « Tactus autem, qui in solidi corpori differentiis dignoscendis positus est, solidam quandam naturam referat oportet; unde ex elementis terra potissimum ei relinquitur. » V. l'« Introduzione » p. 19, in nota.

(3) Bene il To.: « ...in tangendo vero quod medii vice fungitur, id concretum est cum corpore..., unde fit ut sensus qui plures sint videantur nobis esse tantum unus. »

(4) Il Buonriccio (pag. 98): « Perciocchè ancora che l'animale con la lingua assaggi gli oggetti del gusto e del tatto, non segue però per contrario, che con tutte quelle parti del corpo, con che egli sente, possa eziandio gustare il sapore. » — A. adunque evidentemente ammetteva che il senso del tatto fosse un complesso di più sensi.

6. Quí nasce una questione: ogni corpo ha profondità, che è la terza dimensione [1]: se fra due corpi ve n'ha un altro intermedio essi non possono toccarsi; or bene, il liquido non è senza corporeità, neppure il fluido, ma devono necessariamente o essere acqua o contenerne. Or dunque, fra le cose che vengono a contatto nell'acqua, siccome i capi delle medesime non sono asciutti, è necessario che vi abbia acqua, di cui sono inzuppate le loro estremità: se ciò è vero, segue che sia impossibile che un corpo/ne tocchi un altro: il medesimo ha luogo anche nell'aria, perchè quel rapporto che intercede fra l'acqua e le cose che sono nell'acqua, intercede pure fra l'aria e le cose che sono nell'aria. Tuttavia a noi sfugge assai più, come sfugge agli animali che vivono nell'acqua, se un fluido senta per contatto un altro fluido [2].

21. Si tocca di una difficoltà che è nella sensazione del tatto.

/ nell'acqua

7. Procedendo innanzi [3]: si ha sensazione di tutte le cose a un modo, ovvero queste si sentono in uno, quelle in un altro, secondo l'opinione comune, che cioè le sensazioni del gusto e del tatto si facciano toccando, quelle degli altri sensi a distanza? [4] Questa diversità non sussiste; ma anche il duro ed il molle noi sentiamo

423b Ogni sensazione avviene per un mezzo.

(1) Metaph. IV, 13. 1020a 11 (Bonghi, pag. 284): « E la grandezza continua per un solo verso è lunghezza, per due larghezza, per tre profondità. »

(2) Il Bz. ci presenta una interpretazione affatto diversa da quella degli altri commentatori; egli vuole che ci sia un solo e medesimo pensiero in ἀπορήσειε δ'ἄν τις — αἱ δ'ἄλλαι ἄποθεν, connette ἀπορήσειε δ'ἄν τις con πότερον οὖν e traduce nella seguente maniera (Ar. Stud. II e III, pag. 61): « Si potrebbe muovere la seguente questione: se ciascun corpo ha profondità come terza dimensione; se due corpi, che ne hanno un altro di mezzo, non si potrebbero fra loro toccare; se umidità e vapore non potrebbero essere senza corporea estensione, ma dovrebbero o essere acqua o avere acqua; se corpi, che fra di loro si toccano nell'acqua, senza che le loro estremità rimangano asciutte, necessariamente debbono avere dell'acqua fra loro, acqua che ricopre le estremità dei medesimi, se nella supposizione della verità di questa proposizione un corpo non ne toccherebbe un altro nell'acqua, e parimenti nemmeno nell'aria, in cui avviene il medesimo che nell'acqua, quantunque meno evidentemente per noi, perchè viviamo nell'aria, allora si domanda se la percezione avvenga nel medesimo modo per tutti i sensi o se essa avvenga per l'un senso in un modo e per l'altro in un altro, secondo l'opinione volgarmente diffusa ai giorni nostri, che cioè la percezione del tatto e del gusto avvenga per immediato contatto del sensorio coll'oggetto sensibile, ma quella degli altri sensi a distanza per via di un mezzo posto fra il sensorio e l'oggetto. » A questa interpretazione non posso in verun modo acconciarmi, perchè A. qui non muove un'unica questione, ma due, cioè: 1° come sia possibile il contatto fra i corpi; 2° in quante maniere avvenga la sensazione. Ed invero, qui si parla del tatto in rapporto cogli altri sensi, là si considera il tatto assolutamente e si accenna ad una difficoltà tutta speciale per le sensazioni del medesimo. Intendo ἀπορεῖν non per « muovere una difficoltà, interrogare per avere la soluzione di una difficoltà, » ma per « nascere dubbio, difficoltà, essere nel dubbio », cioè « posto che ogni corpo ha la terza dimensione, nasce una difficoltà, potrebbe nascer dubbio ecc. »

(3) La questione che ora si discute è una conseguenza della prima.

(4) Non mi pare che si debba restringere troppo il significato di νῦν traducendo col Bz. (Ar. stud. II e III, pag. 62) « gemäss der ietzt verbreiteten Ansicht » oppure « die in seiner

per mezzo d'altro, appunto come il sonoro, il visibile e l'odorabile, colla differenza che le une cose si percepiscono da lontano, le altre da vicino, epperò non ce ne avvediamo, perchè sentiamo bensì tutte le cose con un mezzo, ma per gli oggetti del tatto e del gusto esso ci sfugge [1]. Eppure, come già prima notammo, ancorchè sentissimo i tangibili per mezzo di una membrana che ci dividesse da tutte le cose circostanti, noi, senza che ce ne avvedessimo, ci troveremmo nella medesima condizione in cui siamo ora quando siamo nell'acqua o nell'aria, perchè ci parrebbe di toccare le cose stesse, senza che ci fosse mezzo veruno.

12. Perchè il tangibile è diverso dall'udibile e dal visibile.

8. Ma l'oggetto del tatto differisce da quello della vista e dell'udito, perchè questi li sentiamo quando il mezzo fa qualche impressione sopra di noi, mentre quello non lo sentiamo dal mezzo, ma insieme col mezzo, come avverrebbe a chi fosse colpito per mezzo allo scudo: non è già che lo scudo colpito abbia fortemente sbattuto quel tale, ma ed egli e lo scudo vennero ad essere colpiti nel medesimo tempo [2].

17. Come sia posto internamente il principio sensitivo dei tangibili.

9. Insomma pare che la carne e la lingua stiano col sensorio in quel medesimo rapporto in cui stanno l'aria e l'acqua colla vista, coll'udito e coll'olfatto: imperocchè toccandosi il sensorio stesso, nè dagli uni nè dagli altri sensi si avrebbe sensazione; per esempio, se alcuno ponesse un corpo bianco sulla superficie dell'occhio [3]. Onde è chiaro che è posto internamente il principio sensitivo degli oggetti tangibili: così avverrebbe qui ciò che accade per gli altri sensi, che cioè gli oggetti collocati immediatamente sul sensorio non si sentirebbero, ma si sentono sulla carne: dunque il mezzo del tatto è la carne [4].

Zeit verbreitete Ansicht »; piuttosto vedrei in *νῦν* espressa l'opinione comunemente ricevuta, contraria all'ipotesi che si metterebbe innanzi, che cioè le sensazioni del tatto, della vista, dell'udito, ecc. avvengano tutte a un modo.

(1) Il B.-St-H.: « On peut remarquer que nous ne savons pas que nous percevons toutes par un milieu; et nous sommes encore, dans la même ignorance pour le goût et le toucher. »

(2) Il Buonriccio (pag. 100): « ... come avviene a quello, a cui, mediante l'elmo, gli è percossa la testa: perciocchè il percuziente non gli percuote prima l'elmo e dopo col mezzo dell'elmo la testa, ma l'elmo e la testa insieme. » Il Trdlbg interpreterebbe in altro modo il *δι'ἀσπίδος*, che sarebbe più evidente, se il verbo *ἐπάταξεν* lo permettesse: « Aerem se habere quasi clipeum, qui telum transmittat, idque, quod feriat, transire patiatur nec vero ipse feriat. »

(3) Il Tô.: « *τὸ ἔσχατον*. Ignoro cur id addiderit Ar. » A. aveva prima, parlando di corpi immersi nell'acqua, denominate *τὰ ἔσχατα* le estremità, nè qui è fuor di posto dire *ἔσχατον* la superficie, la punta dell'occhio; quantunque, a vero dire, altre volte dica semplicemente *ἐπὶ τὸν ὀφθαλμόν* o simili altre maniere.

(4) Il Trdlbg: « Quod magis ad tactum translatum est, quam ex intima natura depromptum. »

10. Sono tangibili le proprietà del corpo in quanto corpo [1]: chiamo proprietà quelle che distinguono gli elementi, il freddo e il caldo, il secco e l'umido, delle quali già prima parlammo trattando degli elementi [2].

26. Quali siano le proprietà tangibili.

11. Il sensorio poi di queste proprietà è quello del tatto, e ciò in cui risiede come in suo fondamento quello che si chiama tatto è in potenza tal parte, quali sono in atto quelle proprietà; imperocchè il sentire è un patire [3]: epperò l'agente quale è di già esso in atto, tale lo riduce ad essere dalla potenza in cui prima era [4]. E per questo noi non sentiamo ciò che è caldo o freddo o duro o molle come noi, ma quello che eccede la nostra condizione, attesochè la sensitività sia qualche cosa che tiene il mezzo fra l'opposizione dei sensibili: epperò giudica dei sensibili, perchè tenendo il mezzo fra di loro è atto a giudicarli [5], essendo esso egualmente dissomigliante dai due estremi; e come ciò che vuol sentire il bianco ed il nero è necessario che non sia nè l'uno nè l'altro in atto, ma che sia l'uno e l'altro in potenza, così è pure per gli altri sensi e pel tatto, che non deve essere nè caldo nè freddo [6].

29. A quale condizione il senso possa percepire i sensibili. 424ᵃ

12. Inoltre, come dicemmo che in certo modo la vista aveva per suoi oggetti il visibile e l'invisibile e che altrettanto era degli altri sensi considerati in relazione coi loro oggetti, così del pari il tatto riguarda il tangibile e l'intangibile: intangibili sono tanto ciò che ha affatto piccola la proprietà dei tangibili [7], in tale con-

10. Il tatto, come gli altri sensi, si estende ai due estremi.

(1) A. De gen. et corr. II, 2. 329ᵇ 18 « Sono queste le opposizioni dei tangibili, caldo freddo, secco umido, grave lieve, duro molle, viscoso arido, scabro liscio, denso sottile. »

(2) Diogene Laerzio cita un trattato *περὶ στοιχείων*; ma poi non cita quello che è *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, dove appunto sono notate e distinte le qualità tangibili e donde ho ricavato la nota precedente; mi pare quindi maggiore la ragionevolezza del Bz. (Ind. ar. 99ᵃ 13) e dell'Heitz (Die verl. Schrif., pag. 77) che ci rimandano per questo passo al De gen. et corruptione.

(3) Cf. il c. 5 del Libro II a pag. 40 e seg. di questo opuscolo.

(4) Il To.: « Legebatur *ποιεῖ δυνάμει ὄν*. Sed sic *δυνάμει ὄν* non potest non videri subiecto appositum, quum revera appositum sit obiecto. Scripsi igitur *τὸ δυνάμει ὄν*, primam secutus editionem. » Evidentemente il *δυνάμει ὄν* è apposto all'oggetto, ma a che pro l'articolo? Ecco la costruzione del Trdlbg: *ὥστε τὸ ποιοῦν ποιεῖ ἐκεῖνο, δυνάμει ὄν, τοιοῦτον, οἷον αὐτὸ ἐνεργείᾳ.*

(5) Filopono: « Mostra in qual modo si possa dire che il mezzo sia giudicativo: quello che è nel mezzo di alcune cose per rispetto ai due estremi si può dire che sia da entrambi diverso: rispetto a quello che ha un eccesso di calore, è freddo; rispetto a quello che è eccessivamente freddo, è caldo. »

(6) Il Bernstein (pag. 46): « La sensazione del calore dura sin che viene aggiunto calore al corpo per via di un punto della pelle, e cessa quando la temperatura della pelle è la stessa che quella dell'oggetto che la tocca. »

(7) Il Madvig (pag. 472 del vol. I): « Nihil huc pertinere videtur differentia tangibilium aut differentia ab aliis tangibilibus, sed intangibilitas haec non absoluta (exigua tangibilitas)

dizione è l'aria, quanto gli eccessi dei tangibili, quali sono le cose distruttive del senso.

Così abbiamo ragionato a larghi tratti di ciascun senso.

Quale sia la natura del senso. 17. — 12. In generale intorno al senso si deve ammettere che esso è ricettivo delle forme sensibili [1] senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro e l'oro, cioè riceve bensì l'impronta di quello che è d'oro o di bronzo, ma non in quanto oro, nè in quanto bronzo. Similmente anche il senso viene modificato dagli oggetti che hanno colore o sapore o suono, non già quali essi vengono denominati, ma in quanto sono così e così fatti e secondo la loro nozione. [2]

La potenza sensitiva ed il sensorio. 24. 2. Organo del senso poi è quel primo in cui risiede tale potenza [3]: sono adunque un medesimo, tranne che diversa ne è

---

causam habet exiguam differentiam rei, quae tangenda erat (ut aeris) a tangentibus; nam sensus nascitur ex differentia et conflictu. Scribendum potius: *μικρὰν ἔχον διαφορὰν τῶν ἀπτόντων.»* — Innanzi tutto non trovo nè nel Thesaurus, nè nel Passow, nè nel Bonitz (Ind. Ar.) il verbo *ἄπτω* (att.) in significato di toccare; in secondo luogo si può ben credere che A. abbia voluto dire quello che intende il Madvig, ma vi ha forse perciò veruna necessità di mutamenti nel testo? Quando si afferma che un oggetto ha poca proprietà tangibile non si viene forse a conchiudere che esso è poco sensibile al tatto? Quando poi il Madvig avesse voluto ad ogni costo qui mettere innanzi una congettura, sarebbe stato meglio proporre senz'altro il *τοῦ ἀπτικοῦ* di Filopono. — Il Segni (pag. 112): « Come il viso è intorno al visibile e all'invisibile, e così ciascun altro senso, similmente il tatto è intorno al tangibile e all'intangibile. E intangibile in due modi si dice, o quello che ha debilmente la differenza del corpo, com'è verbigrazia l'aria, o quello, che l'ha troppo, come è il fuoco. »

(1) Il To.: « Legebatur *ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης*. In his *εἰδῶν* manifesto est interpretamentum verborum *τῶν αἰσθητῶν ἄνευ τῆς ὕλης*: sunt enim haec *τὰ εἴδη*. Quum igitur *εἰδῶν* omittatur non solum in codicibus SUX sed etiam in prima editione, non dubitavi expellere. » L'antica versione latina commentata da San Tommaso ha: « sensus est susceptivus specierum sine materia »; e così pure sembra aver letto Temistio: *τὸ δεκτικὸν τῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης* « ricettivo delle specie senza la materia. » Nel De sensu et sens. c. 6. 445^b 21 si ricordano *τὰ εἴδη τῶν αἰσθητῶν*: quindi mi pare che l'aggiunta di *αἰσθητῶν* ad *εἰδῶν* nulla abbia che ripugni al pensiero aristotelico: ma quell'aggiunta *ἄνευ τῆς ὕλης* « senza la materia » è propriamente necessaria? No; ma si vorrà per questo togliere via dalle opere di A. tutto ciò che è di ridondante? Ed è proprio ridondante? No, perchè le piante ricevono i sensibili materialmente, e non era inopportuno toccare anche di tale differenza fra l'animale e le piante, o meglio prepararci a stabilirla fissando precisamente il modo con cui il senso riceve le specie sensibili.

(2) Il Trdlbg: « *ἕκαστον* et *τοιονδὶ* inter se opposita, illud individuum, quo quid unum constituitur, hoc illius pars, aliqua illius natura, certa quaedam qualitas, quam ab universa re mente segreges. »

(3) Come in De an. III, 2. 425^b 19 *τὸ πρῶτον ὁρῶν* è l'occhio stesso, cioè quello su cui primieramente agisce il visibile, così in generale il sensorio sarà quello su cui primieramente agisce il sensibile: quindi il Bz. (Ind. Ar. 653^b 25): « *πρῶτον* relatum ad aliud, id dicitur, quod alteri ita est proximum, ut nihil intercedat medium. »

la nozione [1], imperocchè ciò che sente dovrebbe allora essere una grandezza; ora, certo, nè la sensitività è grandezza, nè lo è il senso, ma esso è piuttosto la ragione e la potenza del sensorio [2].

28. Perchè gli eccessi dei sensibili guastino i sensori.

3. Quindi ancora s'intende perchè gli eccessi dei sensibili corrompano i sensori: se troppo gagliardo è il movimento del sensorio, si distrugge la ragione, in cui consisteva l'essenza del senso [3]; come anche l'accordo e l'intonazione si guastano, se con troppa gagliardia sono battute le corde [4].

32. Perchè le piante non sentono.

4. Ed è ancora manifesta la causa per cui le piante non sentono, benchè abbiano una parte dell'anima e vengano in qualche guisa

---

(1) Non mi pare assolutamente possibile ammettere che il *ταὐτόν* si riferisca a *ἡ δύναμις* e *τὸ αἰσθητόν*, nè quello che vuole il Burger (p. 98) *τὸ αἰσθητήριον* e *τὰ αἰσθητά;* il significato di *τὸ εἶναι* (nell'essere, secondo il concetto) non si conviene qui; diremo adunque che in fatto piuttosto sono tutt'uno il sensorio e la potenza di sentire, l'occhio non è occhio senza la forma, cioè la potenza visiva, ma che poi si possa avere distinto il concetto dell'occhio dalla potenza visiva. Ciò posto, la facoltà di ricevere le specie sensibili sarà il sensorio o la potenza dell'anima, che è forma di esso sensorio? Il Bonatelli (La coscienza, ecc. Padova 1872; pag. 261) osserva citando il Trdlbg: « Alcuni, Simplicio e Temistio, per esempio, opinano che quello che riceve la forma senza la materia secondo Aristotile, sia l'organo sensorio...; altri, come l'Afrodisio e Gio. Filopono, intendono che sia la facoltà dell'anima, che quasi imitando forma alla mente le immagini delle cose. Io inchino a credere che A. non intendesse nè l'organo, nè una facoltà dell'anima, sibbene l'animale intiero in quanto sente, quindi anche l'organo; di che mi fa fede la sua osservazione a proposito delle piante. » Questa del Bonatelli mi pare l'esatta interpretazione e la meglio corrispondente al pensiero di Aristotele; nel che mi conferma quello che si legge nel De sensu et sensili 2. 438^a 10 contro Democrito: « Ed è pur strano che a lui non sia nato il dubbio, perchè soltanto l'occhio veda [se la visione non consiste in altro che nell'immagine dell'oggetto veduto]; e non veda alcuno degli esseri in cui appaiono le immagini degli oggetti. »

(2) Il Bz. (Ind. Ar. 206^b 12) interpreta: « *ἡ αἴσθησις λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου* (*τοῦ αἰσθητοῦ*) « il senso è ragione e potenza del sensibile » ed il Trdlbg « *ἐκείνου* i. e. rerum sensibus expositarum. » Ma parrebbe più ovvio sottintendere *αἰσθητηρίου* ad *ἐκείνου*: la potenza di sentire, la sensitività, consiste in una ragione, proporzione del sensorio: ciò costituisce l'essenza del medesimo, come p. e. la vista costituisce l'essenza dell'occhio.

(3) Perchè l'imperfetto *ἦν ἡ αἴσθησις*? Il Trdlbg: « imperfectum tempus, quatenus de eo praeterito tempore agebatur, » e la confronta con *ἦν* che è in II, 7. 419^a 9; il B.-St-H. lo traduce per « était » e fin qui non trovo nulla a ridire; ma in nota soggiunge: « L'imparfait indique... une théorie qui a été antérieurement exposée. Voir plus haut, ch. 11, § 11. Il est possible qu'Aristote se réfère encore, par cette indication toute générale, à un autre passage que celui-ci; mais, en tous cas, celui qu'a signalé M. Trendelenbourg ne s'y applique pas bien. » In primo luogo sono tentato di considerare questo imperfetto come avente il medesimo valore che si potrebbe attribuire appunto ad *ἦν* in II, 7. 419^a 9; in secondo luogo quando lo si volesse considerare col valore di vero imperfetto, si dovrebbe riferire al ragionamento che immediatamente precede in questo stesso capitolo; in terzo luogo il passo che è citato dal Trdlbg (II, 7. 419^a 9) non che bene, non si applica affatto qui, ma fu dal Trdlbg citato non per altro che per la rassomiglianza di *ἦν*; ciò che non vide il B.-St-H.

(4) Se l'alterazione, causata dal sensibile, è più forte e più gagliarda di quanto patisce la natura dell'organo sensorio, subito la proporzione che si ritrova in esso è distrutta. —

424b modificate dai tangibili (infatti si raffreddano e si scaldano): la causa è che non hanno mezzanità, nè tal principio da poter ricevere le specie dei sensibili, ma si modificano insieme colla stessa materia (1).

3. Se riceva alcuna modificazione dall'odore ciò che manca dell'odorato, ecc.

5. Alcuno ci potrebbe domandare se subisca modificazione dall'odore ciò che non può odorare, o dal colore ciò che non può vedere, e così via via per gli altri sensi. Ma se l'odorabile non è altro che l'odore (2), posto che questo produca alcun effetto, produrrà l'odorare, talchè nessuno dei soggetti che manca dell'odorato può ricevere alcuna modificazione dall'odore: il medesimo ragionamento vale ancora per gli altri sensi: nemmeno ricevono modificazione dai sensibili quei soggetti che sono capaci di sentirli, ma solo viene ciascuno modificato in tanto in quanto è sensitivo di quel tal sensibile. Ed eccone tosto la prova: nè la luce, nè le tenebre, nè il suono, nè l'odore fanno alcunchè nei corpi, ma bensì la materia in cui essi sono produce qualche effetto, per esempio, l'aria col tuono spacca il legno.

12. I tangibili ed i sapori modificano in qualche maniera le cose inanimate: come stia la cosa per gli altri sensibili.

6. Tuttavia i tangibili ed i sapori arrecano qualche modificazione: se no, da che mai le cose inanimate riceverebbero modificazione e sarebbero trasformate? O forse anche quegli altri sensibili produrranno in esse qualche impressione? O forse è vero che non ogni corpo viene modificato dall'odore e dal suono, e quelli che ne sono

---

Il Segni (p. 114): « ... nel senso il troppo e il poco sensibile guasta la sua proporzione. » Quindi Dante (del quale vorranno essere raccolte altra volta le molte immagini poetiche tratte dalla Psicologia di Ar.) Purg. VIII, 34:

> Ben discerneva in lor la testa bionda;
> Ma nelle facce l'occhio si smarria,
> Come virtù ch'a troppo si confonda.

e Purg. XV, 13:

> Ond'io levai le mani in ver la cima
> Delle mie ciglia, e fecimi il solecchio
> Che del soverchio visibile lima.

(1) Il Segni (pag. 119): « E la ragione è perchè elle non hanno la temperatura degli elementi in mediocrità; onde vengono a mancare della proporzione, che si ricerca per la potenza sensitiva, che sia atta a ricevere le spezie dei sensibili senza la materia; ma bene le ricevono con materia, cioè trasmutandosi materialmente e ricevono solo quella degli oggetti tangibili »; e Temistio: « le piante sono modificate coll'entrare in esse della materia dell'agente. »

(2) Il To.: « Quum in verbis *εἰ δὲ τὸ ὀσφραντὸν ὀσμή* subiectum sit haud dubie *ὀσμή*, non sine causa aliquis suspicetur legendum esse *ἡ ὀσμή*. Sed vereor ne nimis multi sint loci apud Aristotelem mutandi si hanc ubique sequamur legem. » Non mi par necessario prendere *τὸ ὀσφραντόν* come predicato; anzi, prendendolo come soggetto, il pensiero di A. torna più chiaro: « se l'odorabile è l'odore, cioè se dicendo noi *odorabile* non vogliamo già intendere questo o quel corpo che manda odore (il qual corpo potrebbe produrre sul senziente qualche altro effetto), ma semplicemente « l'odore », l'odore (astrazione fatta dal corpo da cui emana) di per sè non può avere altro effetto che « l'odorare. »

passivi sono indeterminati, e non permangono, come l'aria, che manda odore, come se avesse ricevuto una modificazione. Ma che cosa è mai sentire un odore se non ricevere una modificazione? Oppure sarà vero che odorare è sentire [1], e che l'aria in qualche guisa modificata diventa invece tosto sensibile.

22. Come non si dia altro senso all'infuori dei cinque enumerati.

— III. *1*. Come non si dia senso oltre i cinque (dico che questi sono la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto), lo si potrebbe credere alle seguenti considerazioni [2]. Se di tutto ciò di cui è senso il tatto noi abbiamo effettivamente sensazione (imperocchè tutte le affezioni del tangibile in quanto tangibile ci sono sensibili al tatto) [3] è altresì necessario, se ci manca alcuna potenza sensitiva, che ce ne manchi pure l'organo sensorio [4]; tutti quanti poi sono gli oggetti che noi sentiamo toccandoli immediatamente, sono sensibili al tatto, tutti quanti gli oggetti invece che sono sensibili per un mezzo e non

---

(1) Il To.: « Scripsi ἢ τὸ μὲν ὀσμᾶσθαι καὶ αἰσθάνεσθαι, suscepto καὶ ex codice E (Buss.) et e priore editione, quae αι habet. Quod καί si abest valde desideratur. » Interpreto in quest'altra maniera: « odorare è sentire, l'aria invece diventa solamente sensibile. » Così Filopono: « sciogliendo pertanto questa difficoltà dice: o dell'odorare è proprio il sentire, e l'aria invece prontamente diventa sensibile; imperocchè non basta per sentire il poter ricevere la specie senza la materia, ma è pur necessaria la potenza dell'anima, la quale non si trova in tutti gli esseri che ricevono le specie dei sensibili senza la materia. » Non mi pare ben inteso il pensiero di A. dal B.-St-H.: « sentir une odeur, c'est percevoir une sensation »; e in nota: « Aristote semble ici jouer sur le mot; sentir une odeur est une expression qui est plus équivoque en français que ne l'est le mot correspondant en grec. »

(2) Il To. ci avverte a giusta ragione della difficoltà o, si potrebbe dire, impossibilità di comprendere questa dimostrazione: « Videtur post Aristotelem nemo hanc demonstrationem intellexisse: videantur Simplicius, Philoponus, Sophonias, Alexander, Averroës, Julius Pacius, denique Trendelenburgius. Nec ego intelligo. » Il Bz. (Ar. stud. II e III pag. 36) si argomenta in qualche modo di spiegarla partendo dal presupposto, che si può desumere dalla Psicologia aristotelica che l'anima dell'animale sia dotata della sensitività in generale: riprodurrò qui in buona parte il ragionamento che egli fa, non senza premettere che A. stesso non accenna di voler dare a questa dimostrazione un valore assoluto: egli dice: « lo si potrebbe credere, ecc. » ἐκ τῶνδε πιστεύσειεν ἄν τις. — La dimostrazione di A. si può dividere in sei parti, le prime cinque contengono le condizioni, sotto le quali può dirsi che tutto il campo della percezione sensibile è aperto ad un essere vivente, la sesta afferma la esistenza di queste condizioni in alcuni esseri, negli animali delle classi più elevate.

(3) La sensazione avviene o per immediato contatto o per un mezzo: Iª *premessa:* « La sensazione per immediato contatto, ossia la sensazione del tatto, è propria degli animali; essi adunque sono capaci di sentire tutte le proprietà del tangibile in quanto tangibile. »

(4) IIª *premessa:* la sensazione, che avviene per contatto mediato, avviene per il mezzo di un organo del senso: solo dalla presupposizione che all'anima dell'animale manchi il corrispondente intermedio organo del senso, si potrebbe dedurre che manchi a lei una capacità di sentire appartenente a questa categoria, perchè l'anima è fornita della sensitività in generale.

per immediato contatto, li sentiamo col mezzo dei corpi semplici, vo' dire per mezzo dell'aria e dell'acqua [1].

30. Rapporto fra gli elementi e gli oggetti dei sensi.

2. Così sta la cosa, che se per mezzo di un unico organo sono sensibili più oggetti di genere fra loro diversi, è necessario che colui che si trova fornito di un tale sensorio sia capace di sentirli tutti (per esempio se l'organo del senso è d'aria, e l'aria è mezzo tanto del suono quanto del colore); che se poi più sensori sono 425a ricettivi di un medesimo oggetto, come per esempio del colore sono ricettivi l'aria e l'acqua (entrambi corpi trasparenti), necessariamente ne segue ancora che colui il quale ha un solo dei due elementi, senta tuttavia ciò che si sente per via di amendue [2].

3. Dell'aria e dell'acqua negli organi dei sensi.

3. Da due solamente tra i corpi semplici sono costituiti i sensori, dall'aria e dall'acqua: perocchè la pupilla consta d'acqua, l'udito d'aria e l'olfatto dell'uno dei due: il fuoco poi o non entra in alcun sensorio od entra in tutti: niun soggetto, per vero, è sensitivo senza calore: la terra poi o non è in alcuno od è sovra tutto unita in modo suo proprio col tatto: quindi nessun sensorio rimarrebbe estraneo all'aria ed all'acqua [3].

8. Conclusione del precedente ragionamento.

4. Ma questi sensori sono nel fatto posseduti da alcuni animali [4]; dunque tutti i sensi sono posseduti dagli animali che non siano nè imperfetti nè monchi; perchè è manifesto che anche la talpa ha gli occhi sotto la pelle. Laonde tranne che vi sia qualche corpo o qualche affezione che propriamente non appartenga ad alcuno dei corpi che esistono quaggiù, nessun senso ci dovrebbe mancare [5].

13. Come non possa darsi un senso speciale delle qualità comuni.

5. Ma neppure è possibile che ci abbia un sensorio speciale delle qualità [6] comuni, che per accidente sentiamo con ciascuno dei sensi, come per esempio, moto, stato, figura, grandezza, numero, unità [7]: perchè noi sentiamo tutte queste qualità pel movi-

---

(1) IIIª *premessa:* Gli organi intermedi del senso sono composti dalle materie elementari della stessa specie di quella, per la quale la sensazione giunge al senziente.

(2) IVª *premessa:* Se la medesima materia elementare è mezzo a percepire diversi generi di fenomeni sensibili, questa stessa renderà accessibile all'animale quei diversi campi corrispondenti della percezione sensibile.

(3) Vª *premessa:* Fra le materie elementari ve ne hanno solo due atte a divenire mezzi per la percezione sensibile, l'acqua e l'aria, che rendono accessibile ai sensori che sono composti delle medesime tutto il campo della percezione sensibile.

(4) VIª *premessa:* Ma gli organi del senso, composti di tali materie elementari, si trovano effettivamente negli animali delle classi più elevate. — Dunque tutto il campo della percezione sensibile è accessibile a questi.

(5) Anche con quest'aggiunta A. mira ad ottenere lo scopo della sua dimostrazione, la quale comunque s'interpreti non avrà mai valore oggettivo.

(6) A. prosegue a dimostrare che non vi possono essere più di cinque sensi, mettendo in chiaro come le qualità comuni non debbano essere percepite da un senso particolare.

(7) Sono enumerati i sensibili comuni: II, 6. 418ª 16, ove è omessa « l'unità »: secondo alcuni si dovrebbe leggere ἀριθμοῦ ἑνός « numero uno »; ma preferisco staccare i due termini,

mento [1], per esempio sentiamo la grandezza pel movimento, quindi anche la figura, essendo la figura una specie di grandezza, e ciò che riposa lo sentiamo dal non essere in moto: il numero lo sentiamo colla negazione del continuo e colle qualità particolari, delle quali ne percepisce una ciascun senso. Onde è manifesto che non può esserci un senso particolare di una qualsiasi delle qualità comuni, come sarebbe per esempio del movimento, perchè allora noi ci troveremmo nella condizione in cui siamo adesso quando percepiamo il dolce colla vista [2].

6. Ma noi sentiamo questo perchè ci troviamo forniti del senso di entrambe quelle qualità e con esso le possiamo entrambe riconoscere anche quando contemporaneamente ci si presentino [3], il che ove non fosse [4] noi sentiremmo il dolce non altrimenti che per accidente, come sentiamo il figlio di Cleone, non perchè figlio di Cleone, ma perchè bianco, il quale oggetto bianco accidentalmente è il figlio di Cleone.

21. Un senso sente per accidente gli oggetti proprii di un altro senso.

---

seguendo la punteggiatura suggerita al To. dal ragionamento e dalla testimonianza di Filopono, il quale dice: « osserva che egli contrappone l'*uno* al *numero*, perchè l'*unità* non è numero, come fu dimostrato nei libri intorno ai numeri. »

(1) Per quanto la lezione *κοινῇ* per *κινήσει* di Simplicio (che sbagliò l'interpretazione di questo passo) ricevuta e difesa dal To. si presenti sotto bell'aspetto e valga a togliere alcune difficoltà, tuttavia preferisco di attenermi alla volgata; nella « Fisica IV, 4. 211ª 12 » è detto che senza il movimento locale non avremmo il concetto di spazio: ed ivi è pure chiarito il rapporto fra il numero ed il movimento. Sentiamo anche San Tommaso (Lectio I): « Numerus etiam cognoscitur per negationem continui quod est magnitudo. Numerus enim rerum sensibilium ex divisione continui causatur, unum et proprietates numeri per proprietates continui cognoscuntur. »

(2) Ecco in qual modo viene riassunto dal To. il ragionamento di A.: Se un senso (p. e. la vista) oltre l'oggetto suo proprio (il colore) ne percepisse ancora un altro (il dolce), quel senso percepirebbe solo accidentalmente questo secondo oggetto. *Proposizione maggiore:* Se vi fosse un sesto senso fatto apposta per i sensibili comuni, gli altri cinque sensi non percepirebbero i sensibili comuni se non per accidente; *Proposizione minore:* Ma i cinque sensi percepiscono in sè e non per accidente i sensibili comuni; *Conclusione:* dunque non vi ha un senso atto a percepire i sensibili comuni. — Ma contro tutto questo ragionamento sorge una difficoltà: A. poco prima (425ª 15) ha detto « *ὧν (κοινῶν) ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός* » « i quali sensibili comuni noi sentiamo per accidente con ciascun senso »; il To. aggiusterebbe ogni cosa leggendo *οὐ κατὰ συμβεβηκός*, che a me non pare assolutamente necessario; purchè si faccia un'esatta distinzione dei due significati di *κατὰ συμβεβηκός* e non s'intenda come si direbbe che *per accidente*, per esempio, vedendo quel corpo bianco riconosco il figlio di Diare (II, 5. 418ª 21) o il figlio di Cleone, perchè il figlio di Diare o di Cleone, in quanto tale, non ha azione sui sensi, mentre invece il movimento in qualche guisa modifica il senso.

(3) Il To.: « Aliud nihil novavi nisi quod pro *ἀναγνώριζομεν* (24.) scripsi *ἅμα γνωρίζομεν*, collatis 425ª 30 — ᵇ3. » Preferisco di ritenere *ἀναγνωρίζομεν* trattandosi di due oggetti distinti che si riconoscono: la loro contemporanea presenza al senso è espressa da *συμπέσωσι*.

(4) *εἰ δὲ μὴ συμπέσωσι*, cioè se non cadono ad un tempo sotto i sensi.

27. Le qualità comuni non si sentono accidentalmente.

7. Delle qualità comuni, abbiamo, senza alcun dubbio, senso comune, ma non per accidente; dunque non vi ha un senso speciale delle medesime, perchè se ci fosse non si percepirebbero mai in altro modo che in quello in cui abbiamo detto che si vegga il figlio di Cleone [1]. Ciascun senso poi sente solo accidentalmente i sensibili di un altro (non già per sua propria potenza, ma perchè i sensi costituiscono un'unità [2]) quando la sensazione sia intorno ad un 425b medesimo oggetto, come per esempio quando sentiamo che la bile è amara e gialla, perchè non è certo proprio dell'uno dei sensi l'affermare che amendue queste qualità sono un medesimo: epperò di qui nasce anche l'errore, e se vi ha alcunchè di giallo, il senso giudica che esso sia bile.

4. Perchè le qualità comuni si sentano con più sensi.

8. Potrebbe qui alcuno ricercare perchè si abbiano più sensi e non un solo [3]; forse affinchè meno ci sfuggano le qualità concomitanti e comuni, per esempio, movimento, grandezza e numero, perchè se avessimo soltanto la vista, e questa avesse per suo oggetto

---

(1) Le parole οὐδαμῶς — ὁρᾶν creano difficoltà: il Trdlbg dice: « Quae ita a superioribus discrepant, ut ab aliena manu tanquam probabilis ratio adiecta videantur; » ed il To.: « Id quidem recte mihi videor vidisse duas recensiones eiusdem demonstrationis esse, non unam: quod ut credam adducor primum propter inextricabilem huius loci confusionem, quae nullo alio modo potest explicari; deinde quod duobus utitur Ar. exemplis ejus quod erat κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνεσθαι: cuius rei rationem reddere non possumus, nisi suppositis duobus eiusdem argumenti recensionibus. » Si potrebbe tentar di spiegar nel seguente modo: colla vista si percepisce in sè, non accidentalmente, il movimento, la grandezza ecc., se ci avesse un senso particolare che percepisse queste proprietà comuni, noi sentiremmo solo accidentalmente il movimento, la grandezza ecc. p. e. nel colore; ma tutti i sensi le percepiscono, dunque esse non si percepiscono accidentalmente, come si percepisce il figlio di Cleone. « Quae ab omnibus sensibus percipiuntur, avverte il Trdlbg, ita colliguntur, ut communis sensus dici possit. »

(2) Temistio: « I sensi discernono gli oggetti proprii di altro senso per accidente; e ciò avviene perchè tutti i sensi vanno a metter capo in uno. »

(3) Il Buonriccio (pag. 111): « Ma se mi fosse domandato, onde nasce, che i sensibili comuni, come il moto, la quantità, il numero e altri sieno secondo se e propriamente conosciuti non da un solo, ma da più sensi, a questi si risponde, che ciò ha fatto la natura acciocchè potessimo avere di questi più evidente e più perfetta conoscenza. » Così sembra che intenda anche il Trdlbg: « Quem in finem communia non uno, sed omnibus sensibus percipiantur, quaeritur eaque quaestio quasi cumulus additur. » Il B.-St-H. traduce pure: « pourquoi il nous a été donné plusieurs sens pour percevoir les choses communes, etc. », e in nota accennato alla necessità di aggiungere: « les choses communes » come voleva Plutarco, soggiunge: « Pacius s'y est trompé, malgré l'avertissement de Simplicius et les explications de tous les commentateurs. » Non tutti i commentatori sono di tale opinione; per esempio, Filopono non dice ben chiaro, Temistio invece espone chiaramente « perchè si abbiano più sensi. » San Tommaso: « inquirit causam pluralitatis sensuum; » con San Tommaso s'accorda, secondo il solito, anche il Segni. Il To.: « Ar. ostendit quem ad finem plus uno sensu habeamus. » Fra i commentatori, chi tocca meglio di tal questione è Simplicio; ecco le sue parole: « *Alcuno potrebbe ricercare perchè mai s'abbiano più sensi e non un solo:* si deve sottintendere:

per esempio il bianco [1], facilmente le sfuggirebbero e ci parrebbero tutt'uno, perchè si accompagnano insieme, il colore e la grandezza. Ma nella presente nostra condizione, siccome le qualità comuni cadono ancora in altro sensibile, si rende chiaro che ciascuna di esse qualità è diversa dall'altra.

12. Come sentiamo di vedere, udire, ecc.

— 2. Poichè noi sentiamo di vedere e di udire è necessario che o colla vista sentiamo di vedere o con altro senso [2]. Ma allora un medesimo senso riguarderà la vista ed il colore, che ne forma l'oggetto: talchè o ci saranno due sensi del medesimo oggetto o un medesimo senso percepirà se stesso. Inoltre, se ci fosse ancora un altro senso della vista o si anderebbe all'infinito o quest'altro senso sarebbe pure in qualche modo percettivo di se stesso.

17. Come l'organo che vede debba essere colorato.

2. Onde era meglio fermarsi subito al primo senso. Ma vi ha qui un inconveniente: se il sentire colla vista è un vedere e si vede il colore o ciò che è colorato, posto che si vegga ciò che vede, di necessità quel primo che vede dovrebbe essere colorato [3].

---

delle qualità comuni; imperocchè egregiamente il filosofo Plutarco conobbe che A. non ricerca qui in generale per quale causa noi non abbiamo un unico senso, ma più; perchè di tal fatto sono altre le cagioni, per esempio, la diversa moltitudine dei sensibili e l'attitudine che il corpo generato ha per diversi sensi; ma bensì ricerca per quale cagione noi apprendiamo con più sensi le qualità comuni e non con un solo. Anzi, la cagione stessa che si assegna ci fa vedere e conoscere che tale era la ricerca che qui A. si proponeva di fare. » Certo il pensiero di A. tornerebbe più chiaro se si potesse leggere « *τίνος ἕνεκα πλείους ἔχομεν αἰσθήσεις τῶν κοινῶν*; » ma il modo con cui segue A. a ragionare non ce lo permetterebbe troppo facilmente; perchè ripeterebbe egli *τὰ ἀκολουθοῦντα καὶ κοινά*? Ma dall'altro canto, non c'era forse miglior ragione di questa per A. da spiegare la pluralità dei sensi? A quel modo che noi abbiamo cinque sensi perchè sono cinque i generi dei sensibili, così che abbiamo anche cinque sensi e non meno perchè appunto sono tanti i generi sensibili. O forse dovremo intendere così: l'animale poteva essere formato in guisa che egli apprendesse tutti i sensibili con un unico mezzo e apprenderli tutti come proprii, allora i sensibili comuni, che sono della più alta importanza, sarebbero stati appresi accidentalmente. Ma no, si può rispondere, i sensibili comuni sarebbero sempre stati con questo senso in quel medesimo rapporto in cui stanno coi singoli sensi.

(1) Il To.: « Legebatur *εἰ γὰρ ἦν κτέ*: verbis et interpolatis et corruptis. Nam si solo visus sensu praediti essemus, nec sequeretur *ἐκ τῶν κειμένων* nec ad demonstrationem necessarium vel etiam utile esset ut visus nullum colorem perciperet nisi album. Taceo de pronomine *αὐτή*; posses facili negotio *αὕτη* scribere. Verum haec non sunt Aristotelis. » Non è alcuna necessità di mutare *αὐτή* in *αὕτη*: Cfr. de An. II, 4. 416^a 10: *δοκεῖ δέ τισιν ἡ τοῦ πυρὸς φύσις αἰτία τῆς τροφῆς καὶ τῆς αὐξήσεως εἶναι. καὶ γὰρ αὐτὸ φαίνεται μόνον τρεφόμενον κτέ*; nè A. con *λευκοῦ* avrebbe, secondo che a me pare, voluto indicare soltanto il bianco, ma piuttosto addurre l'esempio di un colore; ha scelto il bianco, che per lui era il più importante.

(2) Il Trdlbg: « Sentimus quidem nos sentire, sed ne nos fallat aliam in illo *αἰσθάνεσθαι* aliam in hoc esse sentiendi vim et significationem. Haesit autem disputatio in hac corporei sensus potestate: neque ultra hos sensus quicquam pensum habuit. » Che A. non abbia qui inteso il *sentir di sentire* nel suo vero senso lo mostra chiaramente nel seguente paragrafo.

(3) Si potrebbe forse dire che l'occhio è colorato così, come si può dire che nell'organo

20. Varie maniere in cui si sente colla vista.

3. È adunque chiaro che il sentire colla vista non avviene di una sola maniera: imperocchè anche quando noi non vediamo un oggetto particolare, tuttavia colla vista distinguiamo le tenebre e la luce, ma non è questo un vedere come quel primo (1). Inoltre l'organo visivo è bene in certa guisa colorato, perchè ciascun sensorio è ricettivo dell'oggetto sensibile senza la materia, epperò anche rimossi gli oggetti ne persistono le sensazioni e le immagini negli organi dei sensi (2).

Il senso ritiene le immagini degli oggetti sentiti.

25. Come l'atto del sensibile e quello del senso tornino a un medesimo.

4. L'atto del sensibile e quello del senso tornano ad un medesimo, quantunque in definizione siano differenti: vo' dire che il suono in atto è tale quale è l'udito in atto, imperciocchè può darsi un soggetto che abbia l'udito e non senta, come può darsi un oggetto che abbia suono e non risuoni; ma quando si attui ciò che può udire e risuoni ciò che può suonare, allora abbiamo ad un tempo l'atto dell'udito e quello del suono, e si potrebbe dire che 426ª l'uno sia l'audizione e l'altro la risonanza.

1. Il suono e l'udito in atto ed in potenza.

5. Ma se il movimento e l'azione e la passione hanno luogo in ciò che viene fatto (3), di necessità anche il suono e l'udito in atto, devono essere contenuti nell'udito in potenza, perchè l'attività dell'agente e del movente ha suo luogo nel paziente. Epperò non è necessario che ogni movente sia mosso (4). L'atto pertanto dell'og-

---

dell'udito vi sia un continuo rumore; il che ricorda i versi del Goethe: « Wär' nicht das Auge sonnenhaft, Wie könnten wir das Licht erblicken? » — Qui il Trdlbg osserva: « Itaque magis dialectico more in utramque partem disputatum, quam certa sententia posita esse videtur. » Il B.-St-H. traduce: « ..... il faudra, si l'on voit ce qui voit, que ce qui voit ait aussi soi-même primitivement couleur »; fonda la sua traduzione sul commento di Simplicio.

(1) Il modo con cui traducono il Weisse ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως « wiewohl nicht auf dieselbe Weisse », ed il B.-St-H.: « mais ce n'est pas de la même façon » non rende chiaro il pensiero del filosofo: parrebbe, secondo questi due traduttori, che A. volesse dire che la luce e le tenebre si veggono in diversa maniera, il che fu già notato altrove; mentre la questione accennata qui è se si veggano nel medesimo modo un oggetto colorato dall'un canto e la luce e le tenebre dall'altro.

(2) Il Buonriccio (pag. 112): « ..... e tanto più che la virtù visiva riceve in sè stessa lo stesso colore, che è ricevuto dal corpo naturale, se non materialmente e con tutte le condizioni materiali, almeno senza la materia. Il che quinci fia manifesto, perchè partendosi e allontanandosi i sensibili materiali dai nostri sensi rimane però la immaginazione... il che essere non potrebbe, se negli organi dei sensi non fossero riservate le specie sensibili senza la materia, per mezzo le quali i sensi operano eziandio nella lontananza dei loro oggetti. Onde manifestamente appare che il senso visivo è ad un certo modo colorato, in quanto che egli in sè stesso riceve la somiglianza del colore. »

(3) Cf. Phys. III, 3. 202ª 12: « e riesce manifesto quello che si ricerca, che il movimento ha luogo nel mobile; imperocchè il movimento è l'atto del mobile e viene da ciò che è capace di muovere. »

(4) Il Trdlbg: « διὸ οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ κινοῦν κινεῖσθαι] Quorsum haec? Si ad sensus contuleris, res, quae in sensus incurrunt, movere, sed non necessario moveri significat. » Filopono crede

getto di risonare è il suono o la risonanza, quello del soggetto capace di udire è l'udito o l'audizione, essendo duplice l'udito così come è duplice il suono.

8. Si applica il medesimo ragionamento anche agli altri sensi.

6. Si applica il medesimo ragionamento anche agli altri sensi ed agli altri sensibili: imperciocchè come l'azione e la passione sono nel paziente e non nell'agente, così eziandio l'atto dell'oggetto sensibile e del soggetto capace di sentirlo ha suo luogo nel soggetto stesso che è capace di sentire; ma per gli atti di alcuni sensi e di alcuni sensibili esso non ebbe un nome, come ha nome la risonanza e l'audizione; per gli altri è senza nome l'uno dei due, perchè si dice visione l'attuarsi della potenza visiva, ma quello del colore non ha nome; così la gustazione è l'atto del soggetto capace di gustare, ma l'atto del sapore non ha nome [1].

15. L'atto del senso e quello del sensibile sono tutt'uno.

7. Siccome l'atto del senso e quello del sensibile sono tutt'uno, quantunque ne sia diverso il concetto, viene di necessità che insieme si struggano [2] e si mantengano l'udito ed il suono, intesi a questo modo, ed anche il sapore ed il gusto e così via via, mentre non saranno soggetti a tal legge quando s'intendano in potenza.

20. Contro l'opinione degli antichi, i quali ammettevano che non vi fosse sensibile senza il senziente.

8. Ma i primi indagatori della natura [3] non fecero bene opinando che nè il bianco nè il nero siano senza la vista, nè il sapore senza il gusto: dall'un canto avevano ragione, ma dall'altro torto; e per vero, togliendosi in due significati il senso ed il sensibile, come potenza e come atto, a questo conviene il detto degli antichi, a quello sconviene. Essi adunque parlarono alla semplice intorno a cose che ammettono distinzione.

---

che siasi fatta, come di passaggio, menzione di tal cosa; il B.-St-H. ragiona in una nota intorno a questo avviso, e conchiude: « Il est possible, d'ailleurs, que cette petite phrase soit une interpolation. » Ecco la spiegazione che ne dà San Tommaso (Lectio II): » ... actus activi et motivi fit in patiente et non in agente et movente. Et ista est ratio, quare non est necessarium quod omne corpus movens moveatur. » — « Sed qua causa illud διό » ? domanda il Trdlbg; perchè, mi pare che si possa rispondere, questa è la conseguenza di ciò che precede. Non è forse abitudine di A. in particolari ricerche risalire tutto ad un tratto alle più alte definizioni metafisiche? Cf., per citare qualche esempio, De An. II, 4. 415^b 2 e De arte poet. 7. 1450^b 27.

(1) È notevole come A. nel suo filosofare vada colla sua mente oltre i confini segnati dal linguaggio; di qui l'uso frequente del vocabolo ἀνώνυμος. Cf. De An. II, 7. 419^a 32.

(2) Il Buonriccio (pag. 114): « ... Quindi di necessità segue che l'udito in atto e il suono in atto possano insieme essere distrutti e conservati. Il che avverrà eziandio a tutti gli altri sensi e sensibili in atto; i quali poi essendo in potenza non saranno soggetti a tal legge.»

(3) Qui A. dice: οἱ πρότερον φυσιολόγοι. Il Bz. (Ind. Ar. 835^b 3) « οἱ φυσικοί i. e. philosophi Socrate superiores aetate, in primis Jonici, Empedocles, Anaxagoras, Leucippus, Democritus. » Il Trdlbg.: « solet hoc nomine Jonicos a Thalete profectos significare: Metaph. I, 5. 986^b 14, ubi Jonici Eleaticis apponuntur: I, 7. 989^b 30, ubi cum Pythagoreis comparantur: I, 7. 992^b 4, ubi Jonicorum sententiae (cf. I, 4. 984^b 23 seqq.) significantur. De sensu 4. 442^a 30. »

27. I sensibili e l'armonia.

9. Se la voce di una certa maniera è un'armonia [1], e la voce e l'udito in un certo senso sono un medesimo ed in un altro no, se l'armonia consiste in una proporzione, necessariamente anche l'udito consisterà in una proporzione. Epperò ancor segue che ogni eccesso e acuto e grave guasti l'udito; similmente anche nei sapori il gusto [2] e nei colori ciò che troppo risplende od è troppo oscuro guasta la vista e nell'olfatto l'odore forte tanto dolce quanto amaro perchè il senso consiste in una certa proporzione. Quindi è che i sensibili sono anche piacevoli quando schietti ed incommisti siano ridotti a questa proporzione, quali sono per esempio l'acuto e il dolce o il salato; perchè allora sono piacevoli. Ma in generale si può dire che vi sia piuttosto armonia quando si abbia una mescolanza, anzi che quando sono da soli l'acuto od il grave, e pel tatto il caldo ed il freddo da soli [3]. Il senso è adunque una proporzione: gli eccessi dei sensibili la turbano o distruggono.

Quand'è che i sensibili si dicono piacevoli.

426b

(1) Simplicio: « A me pare che Plutarco abbia egregiamente notato, che l'ν nella seconda sillaba non è articolo, ma parte della congiunzione, affinchè εἰ δή non costituisca tre, ma solo due parti del discorso, e affinchè *una certa voce* sia soggetto e *sinfonia* predicato », cioè « se la voce in certo modo è armonia, » vale a dire se la voce in certa maniera modificata è armonia; nè mi pare punto necessario di ricorrere alla congettura μικτή dello Steinhart.

(2) Qui bisogna compiere il pensiero « anche ne' sapori il gusto vien guasto da ciò che è troppo dolce o troppo forte »: per addurre un esempio di siffatta concisione nello stile aristotelico ricorderò quello che si legge in De An. II, 8. 420a 29: ὥσπερ γὰρ ἄνευ φωτὸς οὐχ ὁρᾶται τὰ χρώματα, οὕτως οὐδ' ἄνευ ψόφου τὸ ὀξὺ καὶ τὸ βαρύ [cioè ἀκούονται] Quindi non a buon diritto il Trdlbg vorrebbe estendere ὀξύ e βαρύ al gusto, tanto più che il Bz. non registra esempio di βαρύ riferito a questo senso.

(3) La congettura ἀφῇ proposta dal Trdlbg è confermata da Filopono: « dice che al tatto è dolce il caldo ed il freddo », e da Simplicio: « avendo detto in generale che l'armonia del senso consisteva in una mescolanza, e che per l'udito non sono armonici l'acuto ed il grave incommisti, soggiunge che nemmeno tali sono pel tatto gli estremi del caldo e del freddo. » All'incontro il Madvig.: « apparet... neque ἀφή, quod in codicibus est, neque ἀφῇ, quod apud Simplicium et Philoponum, ferri posse, sed requiri vocabulum mixtam temperaturam significans, quae in tactu eodem modo ad θερμαντόν et ψυκτόν se habeat, quo in auditu concentus ad acutum et grave; ea est ἀλέα. Scripsisse igitur puto Aristotelem: ἀλέα δ' ἢ τὸ θερμαντὸν ἢ ψυκτόν, sed eam scripturam iam ante veterum enarratorum aetatem depravatam esse. » Anche più corrotto sarebbe il passo secondo il To: « Corruptela quae libri scriptis inest initium sumsit a vocabulo συμφωνία: quum enim ad verba ὅλως δὲ μᾶλλον τὸ μικτόν ex praegressis mente repetendum esset ἡδύ ἐστιν, qui id non intellexisset lector aliquis in margine adscripsit συμφωνία: quod postquam in Aristotelis verba fuit receptum, alius videtur addidisse ἢ τὸ ὀξὺ ἢ βαρύ: unde hanc praeclaram lucramur sententiam: aliquid mixtum magis est mixtio (nam ἡ συμφωνία est μῖξίς τις) quam quod non mixtum sit (τὸ ὀξὺ ἢ βαρύ): cf. De sensu et sens. 7. 447b 2. ἐξ ὀξέος καὶ βαρέος συμφωνία. Sed etiam latius serpsit corruptela, sic enim pergit miser interpolator: ἀφῇ (vel ἀφὴ) δὲ τὸ θερμαντὸν (al. θερμαντικὸν) ἢ ψυκτόν (al. ψυκτικόν); quae verba omni sensu carent. Volebat fortasse tale quid: ἀφῇ δὲ τὸ μικτὸν (vel potius temperatura) ἥδιον τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ. » Quindi il To. legge: ὅλως δὲ μᾶλλον τό

Il senso apprende il sensibile proprio e la differenza di esso da altro sensibile.

10. Ciascun senso pertanto riguarda il suo oggetto, ed inesiste nel sensorio in quanto è ad esso organo appropriato e discerne le differenze dell'oggetto sensibile, per esempio, la vista giudica del bianco e del nero, il gusto del dolce e dell'amaro. Altrettanto dicasi degli altri sensi. Ma poichè noi giudichiamo anche del bianco, del dolce e di ciascuno degli altri sensibili paragonandoli insieme, con che mezzo sentiamo che essi differiscono fra loro? Di necessità col senso: si tratta di sensibili.

15\.
La carne non è l'ultimo sensorio.

11. Così è senza dubbio evidente che la carne non è l'ultimo sensorio, imperocchè sarebbe allora necessario che il senso giudicasse delle differenze sensibili per contatto. Nè con separati mezzi è possibile giudicare che il dolce è diverso dal bianco, ma devono entrambe queste qualità rendersi manifeste ad un unico soggetto, perchè se no, anche quando io sentissi un oggetto e tu ne sentissi un altro, ci dovrebbero parere diversi fra loro. Deve adunque un solo dire che sono diverse tali qualità sensibili; chè appunto diverso è il dolce dal bianco. Ma un medesimo soggetto lo dice; epperò anche un medesimo soggetto, così come dice, intende e sente.

22\.
Come non si possa con mezzi separati ed in tempi distinti giudicare di diversi oggetti.

12. Rimane pertanto chiarito che non è possibile con mezzi separati giudicare di oggetti fra loro separati: di qui ancora si fa palese come non sia neppure possibile di giudicarne in tempi diversi. Imperciocchè siccome un medesimo soggetto dice che il bene è diverso dal male, così quando dice che l'uno è diverso dice che è pur l'altro diverso e non è accidentale il *quando*, come sarebbe per esempio se dicessimo *ora* dico che è diverso, mentre non sarebbe accidentale se io dicessi: dico che *ora* è diverso: ed il soggetto che così giudica così appunto dice e *ora* e che *ora;* dunque contemporaneamente; talchè si giudica da un medesimo soggetto e nel medesimo tempo che l'uno è diverso dall'altro.

μικτόν [συμφωνία ἡ τὸ ὀξὺ ἢ βαρύ. ἁφῇ δὲ τὸ θερμαντὸν ἢ ψυκτόν·] ἡ δ'αἴσθησις ὁ λόγος κτέ. — Vedrò di spiegare la volgata e con ciò si porrà in dubbio la verità della congettura del Madvig e del Torstrik. Aristotele dice: il senso è una ragione, una proporzione; se questa si distrugge, è parimenti distrutta la sua facoltà percettiva: epperò i sensibili puri ed incommisti quando siano proporzionati alla facoltà apprensiva del senso, riescono piacevoli: ma in generale riescono meglio piacevoli quando siano insieme contemperati in modo da formare un'armonica mescolanza; tale armonica mescolanza egli ha chiamato *συμφωνία* parlando dei suoni; la *συμφωνία* è gradita all'orecchio, epperò egli dice *τὸ μικτὸν συμφωνία*, cioè la mescolanza è *συμφωνία*, accordo, armonia, anzichè l'acuto o il grave da per sè; epperò ancora la mescolanza (secondo proporzione, s'intende) riesce più gradevole che non l'acuto ed il grave; e pel tatto riuscirà più gradevole il contemperamento del caldo o del freddo, che il caldo ed il freddo per sè soli. Perveniamo così alla conclusione a cui mira il Madvig; ma senza alcuna necessità di *ἀλλά*. — Intorno a *θερμαντὸν καὶ ψυκτόν* così Filopono: « *θερμαντόν* vale quello che si può riscaldare e *ψυκτόν* quello che si può raffreddare », e Simplicio: « invece di caldo e freddo disse *riscaldato* e *raffreddato*, indicando le materie nel loro estremo grado modificate dal caldo o dal freddo. »

29. Come sia da dire che il soggetto giudicante sia indivisibile ed inseparabile secondo il tempo, il numero, ma separabile secondo ragione.

13. Ma è impossibile che un medesimo soggetto indivisibile ed in un tempo indivisibile sia mosso secondo contrari movimenti; imperciocchè se una cosa è dolce [1] muove il senso così e così, l'amaro in modo opposto, e diversamente ancora il bianco. Forse adunque è da dire che il soggetto che giudica sia indivisibile e inseparabile 427ª secondo il tempo e secondo il numero, ma secondo ragione separabile? Imperocchè in certo modo il divisibile sente i divisibili, ed in certo modo li sente in quanto esso è divisibile; secondo il concetto sarà certo divisibile, ma sarà poi indivisibile secondo il luogo e secondo il numero.

5. Il divisibile e l'indivisibile nell'attuale e nel potenziale.

14. O che forse non sarà questo possibile? Imperocchè in potenza l'omogeneo e l'indivisibile contengono i contrari, ma non secondo ragione; nell'attuarsi poi diventano divisibili, e non possono essere ad un tempo bianco e nero e neppure ricevere le loro specie, quando la sensazione e la cognizione siano attualmente determinate.

9. La facoltà giudicativa paragonata col punto.

15. Ma avviene qui quello che avviene di ciò che alcuni chiamano punto, che ora è uno ed ora è due: in quanto è due è divisibile [2]. In quanto adunque è indivisibile il principio giudicativo, è uno e giudica in un medesimo tempo, ma in quanto ci si presenta divisibile fa uso due volte in un tempo dello stesso segno. In quanto adunque adopera ciò che è limite comune a due sensi giudica di due oggetti e li giudica separati come quelli che sono proprii di due sensi distinti; in quanto poi è uno li giudica con un sol mezzo e in un sol tempo.

Ma basti questo per ora intorno a quel principio pel quale l'animale è detto sensitivo.

---

(1) Il To: « Legebatur εἰ γὰρ τὸ γλυκύ. Omisimus articulum: praedicatur enim dulce, non subiicitur: εἰ γὰρ γλυκύ (ἐστι τὸ αἰσθητόν), ὡδὶ κινεῖ... » Che questo non sia una ragione sufficiente per tralasciare l'articolo lo ammette il To. stesso nella nota al lib. II, 12.424 ᵇ 6.

(2) Quest'ultima parte viene meglio rischiarata dall'opuscolo De sensu et sensili: qui mi riesce impossibile spiegare a lungo i pensieri di A., oltrepasserei di troppo i limiti di una *Cronaca liceale;* mi starò adunque contento a riportare un passo del commento di San Tommaso (Lectio XIX) a quell'opuscolo: « ... cum operationes sensuum propriorum referantur ad sensum communem, sicut ad primum et commune principium, hoc modo se habet sensus communis ad sensus proprios et operationes eorum, sicut unum punctum ad diversas lineas, quae in ipsum concurrunt: punctum autem, quod est terminus diversarum linearum, secundum quod in se consideratur, est unum et indivisibile. Et isto modo sensus communis secundum quod in se est unum, est indivisibile, et est unum sensitivum actum dulcis et albi: dulcis per gustum, et albi per visum: si vero consideretur punctum seorsum, ut est terminus huius lineae, sic est quodam modo divisibile, quia utimur uno puncto ut duobus. Et similiter sensus communis, quando accipitur ut divisibile quoddam, puta cum sensus iudicat de albo et indicat seorsum de dulci, est alterum secundum actum, secundum vere quod est unum, indicat differentias sensibilium. Et per hoc solvuntur rationes supradictae, quia quodam modo est unum et quodam modo non est unum illud quod sentit diversa sensibilia. »

BIBLIOGRAFIA[1]

I. — EDIZIONI.

1° ARISTOTELIS opera edidit Academia Regia Borussica. Berolini, 1831-36.
2° ARISTOTELIS Stagiritae de Anima libri III [2]. Patavii, 1688.
3° ARISTOTELIS opera omnia Graece et Latine. Parisiis, F. Didot, 1848-57.
4° ARISTOTELIS de Anima libri tres — Ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit, commentariis illustravit Frid. Adolph. Trendelenburg. Ed. I: Ienae, 1833 — Ed. II (curante C. Belger [3]): Berolini, 1877.
5° ARISTOTELIS de Anima libri III — Recensuit Adolfus Torstrik [4]. Berolini, 1862.

II. — TRADUZIONI.

1° ARISTOTELIS de Anima libri III [5] Ioanne Argyropylo byzantino interprete (Ed. di Ar. dell'Accademia di Berlino: vol. III, p. 209-226). Berolini, 1831.
2° A. BRUCIOLI — Di Aristotele libri tre dell'Anima tradotti nuovamente dal greco in vulgare italiano [6] — Per Francesco de lo Imperadore. Venezia, 1557.
3° M. W. VOIGT — Aristoteles' über die Seele [7]. Francfurt und Leipzig, 1794.
4° C. H. WEISSE — Aristoteles' von der Seele und von der Welt [8]. Leipzig, 1829.
5° F. A. KREUZ — Aristoteles' drei Bücher von der Seele. Stuttgart, 1847.
6° H. BENDER — Aristoteles' Schrift über die Seele [9]. Stuttgart, 1872.
7° I. H. v. KIRCHMANN — Aristoteles' drei Bücher über die Seele. Berlin, 1871.
8° J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE — Psychologie d'Aristote: Traité de l'âme, traduit en français pour la première fois. Paris, 1846.
9° P. DE AZCÁRATE — Tratado del Alma puesto en lengua castellana [10]. Madrid, 1875.

III. — COMMENTARII.

1° THEMISTII paraphrases Aristotelis librorum quae supersunt [11] ed. L. Spengel. Lipsiae, 1866.
2° SIMPLICII commentaria in Aristotelis libros de Anima. Venetiis, 1535.
3° IOANNIS GRAMMATICI PHILOPONI commentaria in libros de Anima Aristotelis. Venetiis, 1535.

4° ANONYMI commentarius in Aristotelis de Anima libros: ed. L. Spengel. Monachii, 1847.
5° ID. edidit G. Strehlke[12]. Gedani, 1875.
6° ARISTOTELIS de Anima cum Averrois commentatione. Venetiis, 1560.
7° D. THOMAE AQUINATIS[13] in tres libros de Anima Aristotelis expositio. Venetiis, 1550.
8° CAIETANI DE THIENIS expositio in de Anima libros tres. Venetiis, 1493.
9° P. POMPONATII in libros de Anima quaestiones[14] — Ed. L. Ferri. Romae, 1876.
10° B. SEGNI — Il trattato sopra i libri dell'anima di Aristotele[15]. Firenze, 1583.
11° A. BUONRICCIO — Parafrasi sopra i tre libri dell'Anima d'Aristotile. Venezia, 1565.

IV. — SCRITTI ILLUSTRATIVI.

a) Filosofici.

1° ALEXANDRI APHRODISIENSIS quaestionum naturalium et moralium ad Aristotelis philosophiam illustrandam libri quattuor: edidit L. Spengel. Monachii, 1842.
2° DOCTORIS SUBTILIS SCOTI — Quaestiones super libris de Anima Aristotelis. Venetiis, 1497.
3° IOANNES DE GANDAVO — Quaestiones perutiles super tres libros de Anima Aristotelis. Venetiis, 1497.
4° DOMINICUS DE FLANDRIA — Quaestiones super tres libros de Anima Aristotelis et Sancti Thomae expositionem. Venetiis, 1550.
5° IULIUS PACIUS A BERIGA — Logicae, Physicae, Ethicae et Politicae Epitome. Coloniae Allobrogum, 1617.
6° L. DOLCE — Somma della Filosofia di Aristotele. Venezia (senza data).
7° FRANC. SANSOVINO — L'Anima di Aristotele, la cognizione della quale è necessaria molto all'intelligenza dell'Etica. Venezia, 1551.
8° A. ROSMINI SERBATI — Aristotele esposto ed esaminato[16]. Torino, 1858.
9° G. H. LEWES — Aristoteles: Ein Abschnitt aus einer Geschichte der Wissenschaften nebst Analysen der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles. Aus dem Englischen übersetzt von J. V. Carus. Leipzig, 1865.
10° C. WADDINGTON-KASTUS — De la Psychologie d'Aristote. Paris, 1848.
11° E. ZELLER — Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwiklung — Zweiter Theil, Zweite Abtheilung (Aristoteles und die alten Peripatetiker) — III Aufl. Leipzig, 1879.
12° F. BRENTANO — Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Mainz, 1867.
13° F. F. KAMPE — Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles[17]. Leipzig, 1870.
14° A. BAIN — Le sens et l'intelligence traduit de l'anglais par E. Cazelles[18]. Paris, 1874.
15° L. PHILIPPSON — Ὕλη ἀνθρωπίνη: I. De internarum humani corporis partium cognitione Aristotelis cum Platonis sententiis comparata — II. Philosophorum veterum usque ad Theophrastum doctrina de sensu[19]. Berolini, 1831.
16° G. HARTENSTEIN — De Psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda commentatio[20]. Lipsiae, 1840.
17° G. H. DEINHART — Der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles. Hamburg, 1840.
18° W. T. VOLKMANN — Die Grundzüge der Aristotelischen Psychologie[21]. Prag, 1858.

19° B. Münz — Die Keime der Erkenntnisstheorie in der vorsophistischen Periode der Griechischen Philosophie [22]. Wien, 1880.
20° R. Biese — Die Erkenntnisslehre des Aristoteles und Kant. Berlin, 1877.
21° G. F. v. Hertling — Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles [23]. Bonn, 1871.
22° C. Pansch — De Aristotelis animae definitione [24]. Gryphiswaldiae, 1861.
23° E. Eberhard — Des Aristoteles Definition der Seele und ihr Werth für die Gegenwart. Berlin, 1868.
24° Th. Partzsch — Aristoteles' Lehre von der Seele nach ihren Grundzügen [25]. Dresden, 1873.
25° A. Gratacap — Quae fuerit Aristotelis de sensibus doctrina. Monspelii, 1866.
26° H. Beck — Aristoteles: de sensuum actione. Berolini, 1860.
27° C. Bäumker — Des Aristoteles Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvermögen. Leipzig, 1877.
28° J. Neuhäuser — Aristoteles' Lehre von dem sinnlichen Erkenntnissvermögen und seiner Organen. Leipzig, 1878.
29° F. Eberhard — Das Licht nach Aristoteles. Coburg, 1836.
30° C. Prantl — Aristoteles über die Farben [26]. München, 1849.
31° F. Wimmer — Phytologiae Aristotelicae fragmenta [27]. Vratislaviae, 1838.

b) **Filologici.**

1° H. Bonitz — Index Aristotelicus. Berolini, 1870.
2° H. Bonitz — Aristotelische Studien. Wien, 1862-67.
3° D. Burger — Observationes quaedam in libros de Anima: I, II, III [28]. Traiecti, 1845-48.
4° C. Steinhart — Symbolae criticae in Aristotelis libros de Anima. Schulpfortae, 1843.
5° R. Euken — Ueber den Sprachgebrauch des Aristoteles [29]. Berolini, 1868.
6° M. Hayduck — Observationes criticae in aliquot locos Aristotelis. Greifswald, 1873.
7° I. N. Madvig — Adversaria critica ad scriptores Graecos et Latinos — Vol. 2 [30]. Hauniae, 1873.
8° G. Roeper — Zu Aristoteles' *de Anima:* nel *Philologus:* VII. p. 238. 324. 768. Berlin, 1852.
9° W. Dittenberger — Cf. Göttingische gelehrte Anzeigen [31] p. 1613 dell'anno 1863.

NOTE ALLA BIBLIOGRAFIA

(1) Non fu mio proposito di dare un elenco completo di tutti i libri utili per leggere e commentare il Trattato dell'Anima; il solo argomento dell'*intelletto agente* avrebbe fatto molto più lungo il mio catalogo; ma volli solamente dar nota dei libri dai quali mi fu possibile attingere qualche notizia nel condurre a termine il presente lavoro, perchè forse potrebbe essere utile guida a qualche altro, che per avventura intendesse applicarsi a questi studi: non ho, come si vede, accennato il Ritter, il Brandis ed altri storici della filosofia, quantunque li abbia utilmente consultati, perchè ho quasi esclusivamente tenuto conto di quelle opere speciali che furono fatte sul « Trattato dell'Anima » e sovrattutto intorno a quella parte di esso che è qui da me data tradotta. Così per es. non faccio ancora menzione del bellissimo lavoro del Frendenthal (Göttingen 1863), perchè di esso dovrò occuparmi a lungo a proposito del c. 3 del libro III, ove si discorre della fantasia. Quando già il presente opuscolo era pressochè tutto stampato vidi che il dott. M. Hayduck aveva anche altro lavoro critico intorno al *De Anima* (Emendationes Aristoteleae. Meldorf. 1877), che non mi riuscì finora di poter leggere; vidi pure nel Jahresbericht del Bursian (Ann. 1877, I: Griech. Klassiker, p. 351) alcune proposte di varianti del Susemihl; ma non fui più a tempo per occuparmene. Adunque una compiuta bibliografia con un giudizio intorno a ciascun libro, la darò quando mi accadrà di poter pubblicare tutta la mia traduzione.

(2) Nell'esemplare che è nella Biblioteca Nazionale di Torino si leggono molte note manoscritte di Giuseppe Biamonti. Il Biamonti fu professore di lettere italiane nella Università di Torino; era un uomo eruditissimo e soleva postillare tutto ciò che leggeva. Di queste note le italiane furono tolte alla lettera dal Segni, le latine mi paiono riassunte da San Tommaso.

(3) Fra l'una e l'altra edizione non è grande la differenza. Il Trendelenburg fu il primo ad aprire la strada, e dopo di lui vennero il Waitz, il Bonitz ed il Vahlen ed altri, commentando questa o quella tra le opere di Aristotele con mirabile erudizione e finissimo acume di ingegno. È bello a vedere l'efficacia dell'esempio del Trdlbg sui cultori degli studi aristotelici; buona parte delle dissertazioni aristoteliche pubblicate in Germania in questi ultimi decenni o sono a lui dedicate o contengono un attestato di profonda stima verso quel valentuomo. Registro qui pel dott. Belger alcuni errori tipografici da me notati: pag. XXI, in nota lin. 2 n. 1; p. 263, l. 11 e 13; p. 289, l. 11; p. 293, l. 21 e l. 38; p. 294, l. 34; p. 299, l. 9 e l. 22; p. 301, l. 10; p. 305, l. 11; p. 309, l. 25; p. 324, l, 3 della nota; p. 330, l. 12; p. 331, l. 42; p. 334, l. 22; p. 335, l. 2; p. 336, l. 19; p. 341, l. 14; p. 349, l. 31; p. 365, l. 14; p. 379, in nota l. 5; p. 404, l. 1 (nota) e l. 40; p. 409, l. 11; p. 411, l. 12; p. 419, l. 11; p. 420, in nota l. 2; p. 425, l. 32; p. 488, l. 12 e l. 47; p. 489, l. 9; p. 490, l. 13 (425ª 3) e l. 21; p. 491, l. 5. A pag. XXI è incompleto l'elenco delle versioni tedesche, manca quella del Bender; ed a

pag. 340, l. 5, si poteva ben risparmiare al Michelet vivo una puntura del Trendelenburg morto, tanto più che essa cade al tutto fuori del campo aristotelico e non ispiega nulla di difficile.

(4) Il lavoro del Torstrik (uno dei più valorosi aristotelisti tedeschi) fu degnamente lodato, fra gli altri, dal Bonitz (Hermes, VII, p. 416) e dal Vahlen. Il Torstrik ha scoperto e pubblicato una nuova redazione di una parte del *De Anima* diversa dalla vulgata, che egli chiama *editio prior;* che questa debba veramente attribuirsi ad Aristotele parrebbe molto probabile, quantunque non sia dimostrato che la conoscessero gli antichi commentatori; quanto al metodo di emendare da lui usato pel primo, seguìto poscia da altri, di riconoscere in alcuni passi una confusione di due e talvolta di tre distinte redazioni, mi par più che altro un argomento di vana sottigliezza. Cf. I. Vahlen: Ueber eine Stelle in Aristoteles' Scrift von der Seele — Wien, 1872.

(5) Nella Biblioteca Nazionale di Torino, sotto l'indicazione E. III. 27, esiste un codice del sec. XV membranaceo di 90 fogli, scritto con mano elegante e miniato; contiene una traduzione del *De Anima* di A. fatta da Giovanni Argiropilo, diversa in alcune parti da quella che è a stampa. Il codice porta questo titolo: « Aristotelis opus de Anima a Ioanne Argyropylo emendatione ultima elegantius causa Domini Roborei Cardinalis Taurinensis traductum. » Ed a f° 4 (verso) si legge (nella dedica al Card. della Rovere): « Quae cum ita sint opus Aristotelis de Anima, veluti nostrae quondam operae partem, elegantius ultima nunc emendatione limatiusve causa Tui traductum, uti materies fert ratioque praescribit interpretandi (non enim in talibus amplus campus conceditur) Tibique a nobis oblatum legere aggrediare bona fortuna. » Il fatto abbastanza notevole, che dall'Accademia di Berlino fu scelta la versione dell'Argiropilo per l'edizione di A., m'invogliò ad esaminarla ed a darne qui una breve notizia.

L'opera d'Aristotele, divisa secondo il solito in tre libri, viene poi suddivisa in trattati e questi in capitoli nel modo seguente: il libro I comprende un esordio ed un trattato: Exordium 402^a — 403^b 20. Tractatus unicus: caput primum 403^b 20 — 405^b 30; caput secundum 405^b 31 — 411^a 26; caput tertium 411^a 26 — 411^b 30. Il libro II è diviso in quattro trattati e suddiviso in sedici capitoli: Tractatus I: caput primum 412^a 3 — 413^a 10; caput secundum 413^a 10 — 414^a 28. — Tractatus II: caput unicum 414^a 29 — 415^a 13 — Tractatus III: caput primum 415^a 14 — 416^a 18; caput secundum 416^a 18 — 417^b 31 — Tractatus IV: caput primum 416^b 32 — 418^a 6; caput secundum 418^a 7 — 418^a 25; caput tertium 418^a 26 — 419^b 3; caput quartum 419^b 4 — 421^a 6; caput quintum 421^a 7 — 422^a 7; caput sextum 422^a 8 — 422^b 16; caput septimum 422^b 17 — 424^a 16; caput octavum 424^a 17 — 424^b 18; caput nonum 424^b 22 — 425^b 11; caput decimum 425^b 12 — 427^a 16; caput undecimum 427^a 16 — 429^a 9. — Il libro III è diviso in due trattati e suddiviso in dieci capitoli: Tractatus I: caput primum 429^a 10 — 429^b 10: caput secundum 429^b 10 — 430^a 9; caput tertium 430^a 10 — 430^a 25; caput quartum 430^a 26 — 431^a 4; caput quintum 431^a 4 — 431^b 19; caput sextum 431^b 20 — 432^a 14 — Tractatus II: caput primum 432^a 15 — 433^a 8; caput secundum 433^a 9 — 434^a 21; caput tertium 434^a 22 — 435^a 10; caput quartum 435^a 11 — 435^a 25.

Come si vede, egli non dà l'opera di Aristotele secondo la maniera comune; per esempio: il primo libro si può dire che lo divida in quattro parti, delle quali la prima contiene l'enumerazione delle questioni che si possono fare intorno all'anima; la seconda le definizioni date dell'anima; la terza la confutazione delle medesime; nella quarta, brevissima, si discute se tutte le affezioni dell'anima appartengano a tutta l'anima o se l'una sia propria di questa e l'altra di quella parte. Inoltre egli seguendo gli Arabi fa incominciare il III libro dal capo quarto, cioè da 429^a 10. Non voglio dire che siano molte le differenze fra la I (a stampa) e la II (codice) redazione: certo nella II vi ha maggior correttezza di dettato. Citerò due passi che mi porgeranno opportunità di fare qualche osservazione.

1° — De An. III, 3. 427ª 17.

I.	II.
Cum autem duabus prisci differentiis maxime definiant animam motione inquam loco accomodata et intelligendo et discernendo ac sentiendo, considerandum est siquid intersit inter intelligere ac sentire.	Quum autem duabus prisci differentiis potissimum diffiniant animam, motione loco delegata et intelligendo et discernendo ac sentiendo disserendum est atque considerandum si quid intersit inter intelligere ac sentire.

2° — De An. III, 12. 434ᵇ 3.

I.	II.
Fieri autem nequit ut corporum quicquam mobile atque ortum animam quidem habeat discernentemque mentem, sensu autem vacet. Cur enim non habebit? aut enim animae aut corpori id ipsum melius erit. At neutri videtur melius esse.	Fieri enim non potest ut corpus animam quidem habeat indicantemque mentem, sensu autem careat, modo non eodem loco maneat, modo sit ortum. Cur enim caruerit? Nam aut animae melius id fuerit aut corpori. At neutrum sane fuerit.

Ho citato di proposito questi due passi, perchè in entrambi la versione dell'Argiropilo ha fatto nascere qualche dubbio sul testo:

1° (III, 3. 427ª 17) Al Trendelenburg ed al Torstrik pare che il testo qui sia manchevole ed il Torstrik più esplicito, pag. 171: « Haec esse imperfecta recte observaverunt editores basileenses, et quum Argyropylus addat: considerandum est si quid intersit inter intelligere et sentire, ea illi graece non male verterunt sic: *σκεπτέον εἴ τι διαφέρει τὸ νοεῖν τοῦ αἰσθάνεσθαι*. Ma fu molto bene chiarito dal Bonitz (Ar. Stud. II, III, pag. 97) il pensiero aristotelico e furono mostrate inutili le varianti suggerite dalla versione dell'Argiropilo, ritoccando la punteggiatura e riassumendo così 427ª 17 — ᵇ5: « Come si definisce l'anima con due differenze specifiche, dall'un canto col movimento locale, dall'altro col pensare, giudicare e sentire, così è assai bene chiaro, che il pensare ed il sentire non sono della medesima maniera, mentre invece alcuni tengono il pensare per una specie di sentire, e gli antichi dichiararone che fossero un medesimo il sentire ed il pensare. » Tale è l'andamento del pensiero aristotelico, in modo interrotto e pieno di proposizioni incidenti, delle quali non è punto facile a cogliere il nesso; il *δοκεῖ δέ* fa parte della protasi, che ha la sua apodosi in *ὅτι μὲν οὖν κτέ*: « è adunque manifesto che il sentire ed il pensare non sono un medesimo » (427ᵇ 6).

2° (III, 12. 434ᵇ 3) Non mi pare che qui giovi a qualche cosa di meglio l'Argiropilo. Secondo la sua traduzione si dovrebbe leggere: « *οὐχ οἷόν τε δὲ σῶμα ἔχειν μὲν ψυχὴν καὶ νοῦν κριτικόν, αἴσθησιν δὲ μὴ ἔχειν, μὴ μόνιμον ὄν, γεννητὸν δέ. διὰ τί γὰρ οὐχ ἕξει; ἢ γὰρ τῇ ψυχῇ κτέ.* » Or ecco in qual maniera intendo il passo in questione, senza toccare il testo: « Gli animali, che non sono fissi ad un luogo e che si riproducono, non possono avere anima e discernimento senza il senso; anzi neppure quelli che non si riproducono, cioè neppure quelli (o vi siano o non vi siano) che avendo natura animale, non l'ebbero, nè la trasmettono per riproduzione. » Sarebbe un ragionamento ipotetico; nè posso persuadermi che con *ἀγέννητον* si voglia alludere ai corpi celesti, come credono molti; ma nell'uno e nell'altro caso l'Argiropilo avrebbe frainteso il pensiero aristotelico. Nè sarebbe unico esempio questo in cui non abbia capito Aristotele; prendo a considerare il capo 4° del II libro: A p. 415ᵇ 11: « *καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία* traduce: « et ut substantia corporum anima praeditorum, » dove omette *ἡ ψυχὴ αἰτία*, che però, a vero dire, non sarebbe assolu-

tamente necessario; a pag. 416ᵃ 24: γίνεται γὰρ πολλὰ ἐξ ἀλλήλων, ἀλλ' οὐ πάντα ποσὰ οἷον ὑγιὲς ἐκ κάμνοντος: « complura namque mutuo quidem ex se se fiunt, sed haud accrescunt, ut ex aegrotante fit sanus »; certo non è reso esattamente il πάντα ποσά, quantunque il senso ci sia; egli cioè ha espresso il fatto; mentre Aristotele ne aveva detto la causa, perchè cioè non sono *un quanto;* a pag. 416ᵃ 31: τοῖς δὲ ὥσπερ εἴπομεν τοὔμπαλιν δοκεῖ, τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ: « quibusdam autem contra, contrarium inquam contrario nutriri videtur »: ha trascurato le parole ὥσπερ εἴπομεν per le quali non vale *inquam;* nè basta ripetere *nutriri*, ma volendo esprimere il verbo bisognava anche ripetere *accrescere;* a pag. 416ᵃ 33: ἡ δὲ μεταβολὴ πᾶσιν εἰς τὸ ἀντικείμενον ἢ τὸ μεταξύ: « Et mutatio rerum omnium in oppositum aut in medium suapte natura fieri solet »: dove il *suapte natura* l'ha aggiunto del suo l'Argiropilo; a pag. 416ᵇ 10: ὥστε καὶ ἡ τροφὴ πρὸς ἔμψυχόν ἐστι καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός: « quo fit ut alimentum ad animans per se et haud per accidens referatur, ciò che farebbe supporre a πρὸς ἔμψυχόν ἐστι καθ' αὑτὸ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός, forma non aliena dallo stile aristotelico; a pag. 416ᵇ 12: ᾗ μὲν γὰρ ποσόν τι τὸ ἔμψυχον, αὐξητικόν, ᾗ δὲ τόδε τι καὶ οὐσία, τροφή: « quo quid hoc est atque substantiam subit, hoc nutrit, hoc alimoniam subministrat, » che non è il pensiero di A., come si può vedere a suo luogo nella mia traduzione.

Tali sono le inesattezze che io ho spigolato in un solo capitolo[a], anzi non le ho neppure registrate tutte: non è adunque l'Argiropilo una guida di cui altri possa sicuramente fidarsi a ricostruire il testo.

(6) Dopo il titolo si legge: « Con gratia et privilegio dello Illustrissimo Senato Veneto, per anni dieci, sotto le pene che in esso privilegio si contengono. » Anche il Mazzucchelli *(Gli scrittori d'Italia)* annovera questo volgarizzamento fra gli scritti del Brucioli; ma anche il Mazzucchelli come il Federici (cf. *Pref.* a questo opuscolo, pag. 9) segue il Paitoni.

(7) Il Voigt (la sua è la più antica traduzione che esista in una lingua moderna) nella *pref.* a pag. XXII: « Dass ich mich nicht mehrerer und anderere Hilfsmittel z. B. der italienischen Uebersetzung bediente, ist die Schuld meiner Lage. Und ohngeachtet aller Mühe war es nicht möglich die italienische Uebersetzung zur Hand zu bekommen. » Faccio questa citazione perchè mette in evidenza come si siano invertite le parti, in meno d'un secolo.

(8) Il Weisse (p. 278-80) nel Commento alla traduzione dubita dell'autenticità del III libro di questo Trattato, cioè egli ammette bensì che non si abbiano argomenti esterni per affermare che questo libro non sia di Aristotele, anzi giudica che il contenuto del libro sia perfettamente aristotelico, perchè (dice) i falsificatori hanno avuto cura grandissima, per nascondere il loro inganno, di riprodurre tali e quali i principii del filosofo, ma il modo con cui procede l'esposizione, il collegamento dei pensieri non è aristotelico: insomma egli parla più per *sentimento* che per *ragione*, e mancandogli ogni altro indizio, si appaga dell'intimo suo convincimento. È possibile che si neghi a questo modo l'autenticità di un libro riconosciuto per autentico da tutti? Si avverta che si tratta della parte più importante della Psicologia aristotelica: c'è qui la teoria dell'intelletto. Troppo gravi conseguenze ha portato questo criterio puramente soggettivo nella questione dell'autenticità degli scritti Platonici. Si può ben riconoscere negli ultimi capitoli un apparente spostamento; ma la difficoltà si fa minore, e quasi scompare, se si considera che per Aristotele non vi ha assoluta e originaria differenza fra il sentire e l'intendere, funzioni di un'unica attività, quantunque i loro atti siano fra loro diversi; e se si pensa che nel 3° libro del *De Anima* egli volle raccogliere le questioni generali intorno al sentire, all'immaginare ed al muoversi, che più si staccavano dall'anima vegetativa e meglio si connettevano colla intellettiva.

(a) Nell'edizione di Berlino le parole (415ᵃ 16) ἡ μὲν γὰρ τοῦ πυρὸς αὔξησις εἰς ἄπειρον, ἕως ἄν τι ᾖ τὸ καυστόν: sono tradotte: « Nam ignis quidem accretio in infinitum progreditur et eo usque fit combustibile »: evidentemente c'è errore tipografico; il codice dice: « Nam ignis quidem accretio in infinitum fit et eo usque fit quousque sit combustibile. »

(9) Tiene conto delle congetture del Torstrik, qualche volta lo segue; fu da me parecchie volte consultato utilmente. Il Bender tradusse pure altre opere di A.; del suo modo di interpretare parlerò più a lungo pubblicando le versione dell'opuscolo De sensu et sensili.

(10) Quantunque il mio desiderio di ripassare minutamente questa traduzione e di farne una critica speciale fosse grande, pure dovetti astenermene, perchè essa è una copia di quella del B.-St-H.: la prefazione e le note lo dice egli stesso Don Patricio de Azcárate che sono tolte dal traduttore francese; a pag. 7 alla parola *Prefacio* è questa avvertenza « De M. Barthélemy Saint-Hilaire » ed a pag. 97 al titolo « Tratado del Alma » è quest'altra: « Todas la notas de esto tomo son, come en otro lugar enunciamos, de M. Barthélemy Saint-Hilaire. » Il testo non dà verun segno di conoscerlo, nè di conoscere alcuno dei tanti commentatori; anzi poichè talvolta il B.-St-H. chiama F. A. Trendelenburg « M. Trendelenbourg » egli fa altrettanto in lingua castigliana.

(11) Persisto a ritenere Temistio per il migliore interprete del *Trattato dell'Anima*, quantunque il Passaglia in una recensione molto benevola (Rivista di Filologia classica; Torino 1879, p. 151) del mio precedente lavoro mostri di preferire Simplicio; di ciò ebbi io stesso a persuadermi dopo un'attenta lettura fatta dei commentatori greci; ed anche più mi confermano nella mia persuasione queste testimonianze: 1° il traduttore latino di Simplicio (Simplicii Commentarii in libros de Anima Aristotelis, quos Ioannes Faseolus Patavinus ex Graecis latinos fecit; Venetiis 1543) nella prefazione al II libro dice: « Quare iam illud nobis persuasum esse debet nullum esse qui praeter hunc (Simplicium) in manibus habendus sit. Alii namque omnes, Themistio tamen excepto, quem non in interpretum, sed in auctorum excellentiorum potius numero propter divinam, brevem atque absolutam illam complectendi rationem colloco, duobus his (Simplicio et Averroi), de quibus mentio facta fuit, cedunt. — 2° Il Torstrik (*Pref.* p. VI): « Ex interpretibus graecis, multi usus fuit Themistius, qui et bonis usus est codicibus et presse Aristotelis vestigiis insistit, haud raro ita ut ne verbum quidem mutet... Simplicius videtur annis confectus fuisse quum suum in Psychologiam commentarium conscriberet: nam et ceteri eius commentarii iam scripti erant fere omnes (laudat enim) et ipsum interpretandi genus quo in hac re utitur habet senile quiddam, ne dicam anile: tantopere a re proposita discedit et nescio quo evagatur. Ioannes Philoponus in omnibus sibi similis: ut dicere non possis meliorne an peior hic eius sit commentarius quam ceteri quos conscripsit. »

(12) Questo commento che si conserva nella Biblioteca di Heidelberga fu pubblicato la prima volta da Giovanni Tarino (Parigi, 1618); fu ripubblicato dallo Spengel e ultimamente dallo Strehlke completo ed in miglior stato, con utili ricerche intorno alla relazione che passa tra l'Anonimo, Filopono e Suida (p. 8-25).

(13) A San Tommaso non istava tanto a cuore di conoscere che cosa avessero pensato tutti gli antichi intorno all'anima, quanto piuttosto quello che ne aveva pensato Aristotele, nel quale si può dire che non avesse minor fede che l'arabo Averroe; quindi a lui importava assai meno il I che il II ed il III libro del *De Anima*, perchè nel I sono puramente esposte ed esaminate le definizioni degli antichi. È adunque spiegabile quello che si legge in C. Jourdain (La Philosophie de Saint-Thomas d'Aquin. Paris, 1858, p. 87): Saint-Thomas avait, sans nul doute, commenté le traité de l'âme, mais, par une omission assez bizarre, il paraît avoir négligé le premier livre, et s'être occupé d'abord du second et du troisième. Nicolas Triveth s'exprime ainsi dans sa Chronique, sous l'année 1274: « Exposuit de Anima secundum et tertium. » Clément VI dit également dans son Panégyrique du Saint docteur: « item scripsit super secundum et tertium de Anima. » Nous retrouvons enfin le même témoignage chez Saint-Antonin: « Scripsit etiam... super secundum et tertium de Anima. » L'indication précise du second et du troisième livre paraît démontrer que Saint-Thomas avait borné son travail à ces deux livres, et n'avait pas écrit sur le premier.

En effet, Nicolas Triveth, passant en revue les ouvrages faussement attribués au docteur Angélique, cite le Commentaire sur le premier livre de l'âme, qui eut pour auteur Réginald de Piperno, de l'ordre de Saint-Dominique. Triveth ajoute, il est vrai, que Réginald le rédigea d'après les leçons de Saint-Thomas: « Expositio super primum de anima, quam F. Reginaldus eiusdem socius recollegit. » Barthélemy de Capoue témoigne du même fait: « Lecturam super primum de Anima F. Reginaldus de Piperno post eum legentem collegit. » Si la rédaction du Commentaire sur le premier livre du traité de *l'âme* n'appartient pas à Saint-Thomas, du moins la pensée première et le fond de l'ouvrage doit lui être attribué.

(14) Nella « Introduzione » il Ferri dà un'idea precisa ed esatta della Psicologia aristotelica ed una larga esposizione della dottrina di Pietro Pomponazzi. A pag. 219 nell'elenco delle *Quaestiones animasticae excellentissimi magistri Petri Pomponatii Mantuani* trovo questa che riferisco così come è scritta: « An molles carne sint apti, duri (?) non inepti (?) mente. » Aristotele nel De Anima II, 9. 421^a 23 dice paragonando il tatto cogli altri sensi: « in conformità di questo sensorio vi sono o non vi sono fra gli uomini i belli ingegni, il che non succede conformemente ad alcun altro sensorio; e veramente, coloro che hanno grossolane le carni sono pure naturalmente mal disposti d'ingegno, e per contro sono ben dotati d'ingegno coloro che le hanno delicate; » per ciò proporrei al Ferri di leggere. « An molles carne sint apti, duri vero inepti mente. »

(15) Ho detto già altrove che da alcuni quest'opera viene data come una traduzione del De Anima: veggasi in fatti il Federici: « Degli scrittori greci e delle italiane versioni delle loro opere; Padova, 1828, a pag. 156. » Il commento del Segni fu pubblicato dal figlio di lui Giovanbattista (desideroso forse di volare all'immortalità sulle ali paterne) coll'aiuto e diligenza di Giovanni Cervoni da Colle, « che (egli dice) servì molti anni il Padre mio, e gli fu grande aiuto e strumento a condur con la penna tutte l'opere sue, sopra tutto Aristotele in quel termine, in che oggi si trovano. »

(16) Il Rosmini non era certo un filologo; ma entrato a parlare di Aristotele (anche da ciò si riconosce l'uomo di mente elevata) fa uso di tutti i sussidi migliori che la filologia di quel tempo gli forniva, e nell'opera sua ricorrono sovente i nomi del Bekker, del Trendelenburg, del Brandis, del Bonitz, del Biese e di altri. Ma tal fiata egli tira i testi aristotelici con troppa violenza alla sua fede, come quando per esempio vuole (a pag. 416) che l'*intelletto paziente* non sia altro che l'essere indeterminato: nè vi manca qualche interpretazione oscura ed errata: per esempio A. aveva detto « soltanto dopo che (l'intelletto agente) fu separato è veramente ciò che è; esso solo è immortale ed eterno; che se più non abbiamo memoria egli è che questo è impassibile; invece l'intelletto passivo è mortale e nulla intende senza di quello (l'agente). *De An.* III, 5. 430^a 22. Ed il Rosmini (pag. 416 in nota): « Separato è solo ciò che è, e questo solo immortale ed eterno, non ricordiamo, perchè questo è senza passione: la mente passiva (quella che ha subìto passione) è peribile, e senza ricordarsi niente intende. »

(17) Quella del Brentano e quella del Kampe sono le due opere più ampie intorno alla Psicologia di Aristotele; anche il Kampe, più di quel che non paia dal titolo del suo libro, discorre interamente la Psicologia d'Aristotele; ne parlerò a suo tempo trattando dell'anima intellettiva. Ma, a proposito del Brentano, si nota che l'espressione νοῦς ποιητικός non esiste in Aristotele. Cf. Bonitz: Ind. Ar. 491^b 3.

(18) Da pag. 567 a pag. 626 vi ha un sunto fatto dal Grote del « Trattato dell'Anima. » Trovo in esso questa notevole osservazione (pag. 590): « La psychologie d'Aristote a ceci de remarquable, qu'elle affirme que tous les phénomènes des sens sont essentiellement relatifs à la manière dont le sentant est en état de les apprécier, aussi bien qu'elle affirme que tous ces phénomènes impliquent constamment la comparaison intellectuelle et discriminative. » A pag. 591 tengo per errata questa interpretazione: « Ainsi nous voyons un

objet blanc; rient autre que sa blancheur n'affecte nos sens. Malgré, cependant, nous jugeons et déclarons que l'objet que nous voyons blanc est le fils de Diarès. Voilà un jugement formé indirectement, ou comme accessoir; par *accident*, pour ainsi dire, puisqu'il n'accompagne pas toutes les sensations de blanc. » Secondo Aristotele (II, 6. 418^a 20) si dice che il figlio di Diare è sensibile per accidente, non già perchè non si accompagni sempre col bianco, ma perchè in sè (come figlio di Diare) non è sensibile affatto, è sensibile solo il corpo bianco, che accidentalmente (*συμβέβηκε*) è il figlio di Diare. A pag. 592: « Le diaphane n'est pas un corps, ni des émanations d'un corps, ni aucun des éléments, etc. » propriamente A. dice questo della luce (II, 7. 418^b 13): « Si è adunque detto che sia il trasparente e che sia la luce, la quale non è nè fuoco, nè a verun patto un corpo e nemmeno l'emanazione di un corpo. » Il Trendelenburg (pag. 306) qui commenta: « Quae sequuntur (la quale non è nè fuoco, ecc.) non ad perspicui, sed ad solam luminis definitionem pertinent, » il che parrà tanto più vero quando si osservi quello che si dice subito dopo di Empedocle, e si osservi ancora che non è esattamente aristotelica l'uguaglianza posta dal Grote fra la luce ed il trasparente.

(19) Contiene pure una versione ed un commento dell'opuscolo di Teofrasto intorno ai sensi.

(20) L'Hartenstein, che fu l'editore dell'opera dell'Herbart, accenna in queste poche pagine alla differenza fra l'antica e la nuova Psicologia, che ebbe l'Herbart a suo principale fondatore.

(21) Il Volkmann combatte a più riprese i principii della Psicologia aristotelica; sovrattutto poi insiste nel porre in rilievo le contraddizioni ed incertezze che sono nella definizione dell'anima di Aristotele. Il Pansch nell'ultima parte del suo lavoro da me qui citato ne prende ad esame le più importanti conclusioni.

(22) L'allievo del Brentano ci dà una breve esposizione della dottrina della conoscenza secondo gli antichi filosofi greci, utilissima per intendere specialmente il lib. I del *Trattato dell'Anima:* divide il suo lavoretto in due parti: I Senofane ed i Pitagorei; II Eraclito, Parmenide, Zenone, Melisso, Empedocle, Anassagora, Diogene di Apollonia e Democrito. È fatto direttamente sui testi originali citati a piè di pagina.

(23) A mio giudizio è questo il libro in cui meglio si spiega ed esamina la definizione dell'Anima di Ar.: data prima una larga notizia dei due concetti di *materia* e *forma* (p. 9-94) nel sistema ontologico di Ar., si dimostra in qual modo quei principii ontologici si applichino alla definizione dell'anima, che viene svolta in tutte le sue conseguenze (107-142).

(24) Dissertazione di laurea molto pregevole.

(25) Ne fu pubblicato solo una parte: « Einleitung. Definition. Die vegetative und sensitive Seele. » Non è che un brevissimo sunto di alcuni capi del *De Anima* senza veruna importanza.

(26) Il Prantl ad un'edizione critica del testo fa seguire un accurato, dotto ragionamento intorno alla dottrina degli antichi sui colori.

(27) Si tenga a mente che l'anima vegetativa è essenzialmente propria delle piante e si vedrà che anche questo scritto giova assai allo studio della Psicologia d'Aristotele: è una raccolta di molti passi aristotelici intorno alle piante, con brevissime osservazioni.

(28) Non è altro che una recensione dell'edizione del Trendelenburg.

(29) Ebbi tra mano solamente quella parte che tratta dell'uso delle preposizioni.

(30) Nel vol. II, pag. 470-74, sono proposti alcuni emendamenti al *De Anima*.

(31) È una recensione dell'ed. del Torstrik, in cui si tocca di qualche emendamento.